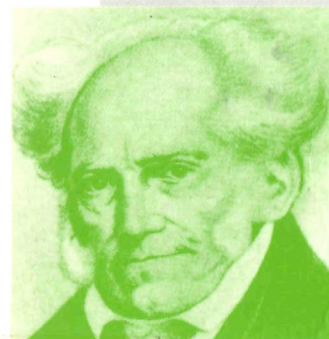


Metafísica do Amor Metafísica da Morte

Arthur Schopenhauer

Introdução de Martial Gueroult



A. Schopenhauer Metafísica do Amor / Metafísica da Morte
Coleção Classics Filosofia

Metafísica do amor , Metafísica da morte



00000016200

ISBN 85-336-1249-4



9 788533 612495

537
RG: 120

ex.

Martins Fontes



Com a *Metafísica do Amor* e a *Metafísica da Morte* – sobre a morte e sua relação com a indestrutibilidade de nosso ser em si, Schopenhauer pretende solidificar, por um lado, a concepção do amor sexual enquanto manifestação a mais direta da essência do mundo, a Vontade cega de vida, sedenta por existência, por outro, a morte enquanto mero desaparecimento do organismo gerado no ato sexual, concernindo apenas ao fenômeno, não ao ser íntimo de cada particularidade. Em realidade, vida e morte, num jogo incessante, são emanações dessa única e mesma Vontade como coisa-em-si, da qual o mundo multifacetado diante de nós é mero espelho.

Embora o ponto de partida teórico do filósofo seja pessimista, o objetivo de suas exposições, por vezes demasiado cruas, é, por assim dizer, terapêutico, ou seja, trata-se de um pensamento trágico no sentido aristotélico do termo.

A filosofia de Schopenhauer, ao conceber tragicamente a existência, coloca ao mesmo tempo como objetivo o provocar uma espécie de catarse diante dela. Daí poderemos denominá-la uma filosofia do consolo, a oscilar entre pessimismo teórico e otimismo prático, o que o leitor poderá averiguar nos dois textos desta edição ora oferecida ao público brasileiro.

METAFÍSICA DO AMOR METAFÍSICA DA MORTE

**METAFÍSICA DO
AMOR
METAFÍSICA DA
MORTE**

Arthur Schopenhauer

Tradução
JAIR BARBOZA
Revisão técnica
MARIA LÚCIA MELLO OLIVEIRA CACCIOLA

Martins Fontes
São Paulo 2000

Índice

*Título do original alemão: METAPHYSIK DER GESCHLECHTSLIEBE e
ÜBER DEN TOD UND SEIN VERHÄLTNISS ZUR
UNZERSTORBARTEIT UNSERS WESENS AN SICH.
Copyright © Livraria Martins Fontes Editora Ltda.,
São Paulo, 2000, para a presente edição.*

1ª edição
junho de 2000

Tradução
JAIR BARBOZA

Revisão técnica e da tradução
Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola

Revisão gráfica
Solange Martins

Eliane Rodrigues de Abreu

Produção gráfica
Geraldo Alves

Paginação/Fotolitos
Studio 3 Desenvolvimento Editorial (6957-7653)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Schopenhauer, Arthur, 1788-1860.

Metafísica do amor, metafísica da morte / Arthur Schopenhauer ;
tradução Jair Barboza ; revisão técnica Maria Lúcia Mello Oliveira
Cacciola. – São Paulo : Martins Fontes, 2000. – (Clássicos)

Título original: Metaphysik der Geschlechtsliebe.
ISBN 85-336-1249-4

1. Amor 2. Filosofia alemã 3. Morte 4. Pessimismo 5. Schopen-
hauer, Arthur, 1788-1860 – Metafísica I. Título. II. Série.

00-1859

CDD-193

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia alemã 193
2. Schopenhauer : Filosofia alemã 193

Todos os direitos para a língua portuguesa reservados à
Livraria Martins Fontes Editora Ltda.
Rua Conselheiro Ramalho, 330/340
01325-000 São Paulo SP Brasil
Tel. (11) 239-3677 Fax (11) 3105-6867
e-mail: info@martinsfontes.com
<http://www.martinsfontes.com>

<i>Prefácio</i>	VII
<i>Introdução</i>	XXV
<i>Bibliografia sumária</i>	XLIX
<i>Cronologia</i>	LI
Metafísica do amor.....	1
Metafísica da morte.....	57

Prefácio

Uma filosofia do consolo

Contexto

Publicado em 1818, *O mundo como vontade e representação* é a obra máxima de Arthur Schopenhauer. Este filósofo alemão, nascido em Danzig em 1788, pode ser considerado o autor de uma obra só. O restante de sua produção intelectual é como que comentários e desenvolvimentos de temas já lá abordados. É o caso do volumoso conjunto de suplementos publicados em 1844, que incluem a *Metafísica do amor* (número 44) e a *Metafísica da morte – sobre a morte e sua relação com a indestrutibilidade de nosso ser em si* (número 41). Com elas pretende solidificar, por um lado, a concepção do amor sexual enquanto manifestação a mais direta da essência do mundo, a Vontade cega de vida, sedenta por existência, por outro, a morte enquanto mero desaparecimento do organismo gerado no ato sexual, concernindo apenas ao fenômeno, não ao ser íntimo de cada particularidade. Em realidade, vida e morte, num jogo incessante, são emanções dessa única e mesma Vontade como coisa-

em-si, da qual o mundo multifacetado diante de nós é mero espelho. As metafísicas do amor e da morte apresentam-nos filosoficamente a trama conceitual do grande drama cósmico que é a existência, pois a Vontade é intrinsecamente uma autodiscórdia consigo mesma, o que faz do enredo dessa peça algo muitas vezes trágico, traduzido na famosa frase schopenhaueriana *alles Leben Leiden ist* (toda vida é sofrimento). No entanto, embora o ponto de partida teórico do filósofo seja pessimista, o objetivo de suas exposições, por vezes demasiado cruas, é, por assim dizer, terapêutico, ou seja, trata-se de um pensamento trágico no sentido aristotélico do termo. Aristóteles define a tragédia como a encenação de uma ação de caráter elevado que, despertando o terror e a piedade, conduz à catarse dessas emoções, por ele consideradas ruins. Ora, a filosofia de Schopenhauer, ao conceber tragicamente a existência, coloca ao mesmo tempo como objetivo o provocar uma espécie de catarse diante dela. Daí podermos denominá-la uma filosofia do consolo, a oscilar entre pessimismo teórico e otimismo prático, o que o leitor poderá averiguar nos dois textos desta edição ora oferecida ao público brasileiro.

A verdade do amor

O autor de *O mundo como vontade e representação* observa que em geral os poetas e ficcionistas se

ocupam principalmente com a descrição do amor entre os sexos. No entanto, este tema quase não foi trabalhado pelos filósofos, e, embora Platão o aborde com certa extensão, especialmente no *Banquete* e no *Fedro*, o que ele diz se circunscreve “ao domínio dos mitos, fábulas e ditos espirituosos, e concerne na maior parte das vezes apenas ao amor grego pelos rapazes” (MA, p. 6)¹. Ainda segundo Schopenhauer, Rousseau escreveu falsidades, Kant foi superficial e Spinoza, ingênuo, a ponto de ter afirmado: “O amor é uma cócega acompanhada da idéia de uma causa exterior”: sentença que merece mais o nosso regozijo, em vez de poder ser considerada uma contribuição importante ao estudo do assunto. De modo que o filósofo se sente pioneiro nessa matéria. Antes de mais nada, ele afirma: o amor é uma verdade. Engana-se quem pense o contrário. Como, pergunta-se, um sentimento que coloca de lado todas as considerações, move o indivíduo para enfrentar todos os obstáculos, mesmo se à custa da própria vida, seria uma quimera? Não, o amor existe; e bem o demonstram a literatura e a cotidianidade. Uma investigação mais apurada revelará: ele nada mais é do que o “impulso sexual” (*Geschlechtstrieb*) que, com suas “gradações e nuances”, ocupa a maior parte do pensamento dos jovens, coloca em confusão as mais sérias cabeças, imiscui-se na ciência, na política, na arte, e é, ao lado do amor à vida, a mais forte e ativa das molas impulso-

.....
1. MA = *Metafísica do amor*, MM = *Metafísica da morte*.

ras do homem, onipresente em qualquer vida, seja na de um aldeão ou na de um chefe de Estado. No fundo, apesar de todos esses desvios (sublimações, diriam os psicanalistas) “trata-se aqui simplesmente de cada João encontrar a sua Maria”, vale dizer, de um par de amantes se unir pela genitalidade para, então, darem origem a um novo ser que manterá as suas características, herdando do pai a vontade, da mãe o intelecto. É a chamada “composição da próxima geração”.

O que se vislumbra por trás de cada disputa amorosa, de cada esforço por união com o sexo oposto, é a Vontade de vida, cuja principal manifestação é exatamente a sexualidade.

O amor também é para ser chamado de *ilusão*, pois o indivíduo pensa perseguir fins próprios, imagina procurar um gozo particular, quando em verdade trabalha para algo universal, a espécie. A prova desse laborar *em favor do biológico* é o fato de o essencial no envolvimento entre duas pessoas não ser a simples correspondência, a afinidade de almas, mas a posse, o gozo físico. O fim de todo impulso sexual é a cópula. Ora, aqui, talvez alguns críticos julgassem uma tal visão por demais áspera e realista; diante dos quais Schopenhauer se defenderia: “Pois não é a determinação precisa das individualidades da próxima geração um fim muito mais elevado e mais digno que aqueles seus sentimentos extremados e bolas de sabão supra-sensíveis? Sim, pode mesmo haver, entre os fins terrenos, um mais importante e elevado? Apenas ele corresponde à profundidade com a qual o amorapai-

xonado é sentido, à seriedade com a qual ele entra em cena, e à importância que atribui até às mais insignificantes ninharias que o cercam e ocasionam” (MA, p. 11).

Muitas vezes o indivíduo é um vaso por demais frágil para carregar uma tão pungente Vontade, e quebra-se. Foi o caso do Werther, personagem de Goethe que se apaixonou por uma mulher casada, a qual não podia corresponder-lhe, pois não era uma Bovary pronta para o adultério: como desenlace, o suicídio. Se a Vontade não podia ser satisfeita no peito de um mortal (Werther), não havia mais lugar para a subsistência de uma vontade individual ineficiente em favor do biológico. E, como o sofrimento foi grande demais, a única saída foi Werther colocar fim ao viver. A não ser que interviesse a loucura, a qual, quando ocasionada por amores infelizes, significa um mecanismo utilizado pela natureza para proteger do mal maior.

Motivações inconscientes e sexualidade

Na *Metafísica do amor* é digna de nota a noção de motivação inconsciente uma conceituação tão cara à psicanálise. Isso se percebe quando nos é exposto um leque variado de fatores que, secretamente, sem consciência do sujeito, ativam o impulso sexual em favor da espécie e tornam efetiva a inclinação entre duas pessoas. Por exemplo, os homens dão preferência às mulheres entre os 18 e 28 anos, pois estas se encontram no melhor do seu período fértil, enquanto

elas preferem os homens entre os 30 e 35 anos, porque a sua força de reprodução está no apogeu. A saúde, a constituição do esqueleto, a abundância de carne e a beleza do rosto, nesta ordem, são outros atributos deveras atraentes para o varão, em vista da constituição e manutenção da futura prole. Já o universo feminino leva em conta a firmeza de vontade, a força e coragem masculinas; uma mulher ama um homem feio, mas não aquele destituído de masculinidade: no seu inconsciente atuam motivações práticas, ela anseia por proteção para si e para a criança por vir. Essas são partes das, como as chama Schopenhauer, “considerações absolutas” que definem a escolha mútua de parceiros. Há um complemento a elas, as chamadas considerações relativas, de cunho individual, válidas para cada caso específico de amantes, e que visam a corrigir desvios do tipo adequado da espécie, conduzindo então a uma sua melhor exposição. Desse modo, no amor apaixonado, é importante, em dado casal, que o grau de masculinidade do homem corresponda ao grau de feminilidade da mulher. Ninguém é cem por cento homem, nem cem por cento mulher. Do encontro feliz destas duas proporções, acende-se e flameja a chama amorosa. Mas, diz Schopenhauer, o inteiro ajuste desse mecanismo é inconsciente, “é algo sentido instintivamente”. Cada um aspira sem o saber a suprimir as próprias fraquezas, carências e desvios do tipo adequado da espécie mediante o outro. Daí homens fracos gostarem de mulheres fortes, e vice-versa, ou então louros pre-

ferirem morenas ou negras, indivíduos com narizes achatados sentirem um prazer indelével diante de narizes de papagaio, etc. Por trás de semelhantes inclinações atua o deus do amor, Eros, trabalhando para o humano em geral, ou seja, arquitetando a vinda de um novo ser ao mundo.

O impulso sexual, portanto, encontra-se em toda parte, a todo momento, usando variados disfarces, e recorrendo a sinuosos desvios. Freud, no prefácio à quarta edição dos *Três ensaios de teoria sexual*, reconhece com senso de justiça nos seguintes termos o enraizamento da psicanálise na conceituação schopenhaueriana, onde até o conceito de sublimação – o desvio da sexualidade do seu fim privilegiado, a genitalidade – já é para ser antevisto: “Pois o filósofo Arthur Schopenhauer já mostrou há muito tempo aos homens em que medida o seu agir e ambicionar são determinados por esforços sexuais – no sentido comum da palavra –, e um mundo de leitores devia de certo ter sido incapaz, para assim perder de vista tão completamente uma tão envolvente advertência!”²

Até os sofrimentos de amor seriam compreensíveis a partir da perspectiva metafísico-imanente do amor. Eles são o signo da efervescência do sentimento de imortalidade congênito a cada um de nós. Noutros termos, caso o amor atinja o seu fim privilegiado, pode o amante viver nas gerações vindouras,

.....
2. Freud, S. *Gesammelte Werke*, Fischer, Frankfurt/M., 1968, v. V, p. 32.

já que a futura criança herdará características paternas e maternas. O apaixonado pressente valerem a pena os perigos a serem enfrentados no intuito de satisfazer esse clamor, pois é o núcleo do seu ser que deseja persistir.

A morte, musa da filosofia

A morte não é o oposto da vida, mas um acontecimento complementar que a define. O homem, como vida, é um ser para a morte. Refletir sobre esta é lançar luz sobre o viver e a natureza íntima das coisas, do mundo em geral como reflexo especular da Vontade, mero ímpeto cego para a existência. Daí poder-se dizer: a morte é a “musa” da filosofia; “difícilmente se teria filosofado” sem ela. Se o animal frui imediatamente toda a imortalidade da espécie, sem qualquer angústia diante do futuro, no homem nasceu, com a faculdade racional que o animal não possui, a certeza amedrontadora da mortalidade. Todavia, a metafísica pode fornecer um consolo, e a filosofia schopenhaueriana exposta na *Metafísica da morte* se inscreve justamente nesta chave, ou seja, ela tenta nos ajudar a “encarar com um olhar tranqüilo a face da morte”. Como? Tentando provar que no ser em si de cada um reside um *Kern aus der Ewigkeit* (núcleo de eternidade), que de modo algum se aniquila quando do desaparecimento do organismo. O que de resto coincide com a metafísica do amor, pois o ato

voluptuoso possibilita o germe de uma nova vida que perpetua a de seus autores, que portanto são imortredouros.

Sim, morte e vida não são em gênero inteiro diferentes. Todavia, este é um ponto de chegada, e antes de lá estar, coloque-se uma pergunta condutora: de onde vem o temor da morte?

De modo algum do conhecimento, responde Schopenhauer, pois a partir deste ele parece até tolo, já que o valor objetivo da vida é bastante incerto. Permanece em aberto se, devido a tantos sofrimentos (*alles Leben Leiden ist*), não seria preferível o não-ser ao ser. Diante da reflexão é risível preocupar-se tanto com o sucumbir, já que o conhecer revela a ausência de valor que envolve os viventes, combatendo assim o medo diante daquele. O apego à vida é irracional, e isto é uma explicação, ou seja, todo o nosso ser em si é uma concentração da Vontade *de vida*, que está inteira tanto em nosso próprio Eu quanto em um milhão de Não-Eus; e, para a Vontade, a existência tem de valer como o supremo bem, pois, por ser irracional, total inconsciência volitiva, ímpeto cego esforçando-se por objetivação fenomênica, não possui parâmetros de avaliação, já que o intelecto, a consciência, não lhe é originário, mas meramente uma ferramenta acrescida ao organismo tendo em vista a sobrevivência em meio às adversidades do meio ambiente. *Em verdade, os homens temem a morte porque imaginam que o não-ser se seguirá a ela.* Mas, contra-argu-

menta Schopenhauer, se assim o é, então teriam de temer o não-ser anterior ao nascimento, pois é certo que o não-ser após a morte, *enquanto não-ser*, não pode ser diferente daquele anterior ao nascimento, por conseguinte não é lastimável. Se o fosse, teríamos de lastimar também o tempo em que ainda não éramos, mas isso não ocorre. Além do mais, o não-ser após a morte, caso de fato fosse real, não poderia ser um mal, “pois cada mal, como cada bem, tem a existência por pressuposto, e até mesmo a consciência; essa, entretanto, cessa com a vida, como também no sono e no desmaio” (MM, p. 67); logo, a ausência da mesma, como não sendo um mal, é conhecida. Também no sono há um desaparecimento da consciência. O sono é o irmão da morte, o desmaio é o gêmeo. Por conseguinte, se a consciência desaparece com a morte, desaparece ao mesmo tempo qualquer vestígio de algo capaz de perceber uma coisa ruim. Enfim, arre-mata o filósofo, não é a parte cognoscente de nós que teme a morte, mas exclusivamente a nossa coisa-em-si, a Vontade de vida. “Quando então, mediante tais indivíduos, a Vontade de vida avista a morte, como o fim do fenômeno, com o qual ela se identificou e pelo qual se vê portanto limitada, todo o seu ser se insurge contra ele com violência” (MM, p. 68). Na morte, sublinhe-se, teme-se o fim do organismo, com o qual a Vontade se identificara; no entanto, é um medo infundado, pois o desaparecer do corpo não significa aniquilação do princípio vivificante que o anima, assim como,

se um pêndulo encontra o seu ponto gravitacional, chegando ao repouso, não se concluirá daí a aniquilação da gravidade³. Mas Schopenhauer está empenhado em consolidar a sua filosofia do consolo, e sabe que para muitos tais colocações não seriam suficientes. Então lança mão de uma idéia materialista: quem não é capaz de conceber o quanto é quimérico o nada após a morte, pelo menos se console com a imortalidade da matéria. Esta se consolida em cristal, brilha como metal, solta faíscas elétricas, transfigura-se em plantas e animais, enfim, nada se perde, tudo se transforma. Essa constância da matéria é um testemunho da indestrutibilidade de nosso verdadeiro ser em si.

Outro fator que nos levaria a duvidar da realidade da morte como aniquilação é que, ao se observar a natureza, percebe-se a sobrevivência do imperfeito, do inorgânico, diante dos seres mais perfeitos e complexos, os orgânicos. Enquanto, por um lado, as pedras estão aí há centenas de milhares de anos, por outro, uma vida orgânica animal raramente dura mais de cem anos. Então, pergunte-se, a natureza oferece em pressa suas criações infinitamente engenhosas, enquanto as mais simples permanecem intactas?..! Não, responde o filósofo, “isso é algo tão evidentemente absurdo, que não pode ser nunca a ordem verdadeira

.....
3. É paradoxal, observa Schopenhauer; o que em nós teme a morte, a Vontade, não o deveria, pois é imortal; já o que em nós não a teme, o sujeito do conhecimento, o intelecto, deveria temê-la, pois é mortal.

das coisas, mas antes só um invólucro, que a esconde ou, falando de modo mais correto, um fenômeno condicionado pela constituição de nosso intelecto” (MM, p. 80). Quer dizer, Schopenhauer trabalha com a distinção kantiana entre coisa-em-si e fenômeno. Para Kant, aquela é a realidade das coisas, este é o modo como as mesmas nos afetam no tempo e no espaço, formas *a priori* de nossa sensibilidade, porém sem revelarem a sua índole, isto é, o entendimento não conhece a essência delas. Schopenhauer mune-se de tais conceitos quando concebe a morte. Percebemos o desaparecimento dos organismos no tempo e no espaço, mas isso não é o sucumbir do seu verdadeiro ser, o qual é imorredouro, não estando submetido às formas *a priori* da percepção.

Se não se é aniquilado pela morte, é-se levado de modo até natural ao pensamento de uma especial metempsicose. A nossa consciência pode desaparecer, sim, todavia nascer, durar e findar são meras concepções temporais, e o tempo não é absoluto, mas apenas uma forma de conhecimento que temos das coisas, pelo que tal conhecimento é limitado às aparências e imperfeito, portanto não se aplica ao em-si. O homem, como fenômeno, é transitório, sem dúvida, mas como coisa-em-si é imperecível e reaparece, pois dele há de sobreviver um germe, um núcleo de existência, que pode vivificar-se num outro indivíduo: “...a morte é o perder de uma individualidade e o obter de uma outra, por conseguinte uma mudança de individualidade sob a condução exclusiva de sua própria vonta-

de” (MM, p. 128). Tal mudança de individualidade, porém, não implica de modo algum a consciência de existências anteriores.

O eterno retorno do mesmo

Antes de Nietzsche, Schopenhauer teorizou filosoficamente o mito do eterno retorno do mesmo, associando-o à metempsicose. Em vez de postular uma linha reta histórica, condutora do gênero humano a um bom fim, postula o círculo como emblema da existência. Tudo já esteve aí inúmeras vezes e voltará. “Sempre e por toda parte o círculo é o autêntico símbolo da natureza, porque ele é o esquema do retorno. Este é de fato a forma mais geral na natureza, que ela adota em tudo, desde o curso das estrelas até a morte e nascimento dos seres orgânicos, e apenas por meio do qual, na torrente incessante do tempo e de seu conteúdo, torna-se possível uma existência permanente, isto é, uma natureza” (MM, p. 84). O cuidado com que o inseto prepara uma cela para pôr o seu ovo ao lado de provisões para a larva que surgirá na primavera seguinte, e depois morre tranquilo é no todo semelhante ao cuidado com o qual o homem prepara o seu desjejum para a manhã seguinte, e depois vai dormir: em essência, o inseto que morre é idêntico ao que nasce, assim como o homem que dorme é o mesmo que acorda, ou, em termos mais globais, o homem

que morre (um grande sono) é o mesmo que um dia renascerá (despertará) num recém-nascido.

Cada novo e lépido ser ganha sua existência à custa da velhice e morte de um defunto que sucumbiu. No entanto, ambos os acontecimentos expressam o equilíbrio do eterno retorno do mesmo, a grande doutrina de imortalidade da natureza. Se uma folha de árvore chora no outono o seu destino, já que cairá e teme o próprio aniquilamento, restaria, a partir da perspectiva dessa doutrina, chamar-lhe de tola e consolar-lhe dizendo que as folhas verdejantes da próxima primavera são ela mesma revigorada, enquanto a árvore é o seu princípio vivificante. Há uma única essência cósmica, a Vontade presente indivisa em cada particularidade, rejuvenescendo a cada nascimento. Se o organismo desaparece, não desaparece o seu íntimo. É certo, tudo se demora só um instante e corre para a morte: plantas, animais, homens. A morte ceifa sem parar; no entanto, malgrado isso, é como se não fosse assim. As plantas sempre verdejam, os insetos sempre zunem, os homens sempre estão aí em viçosa juventude, também os povos sempre estão aí, embora mudem os seus nomes. E Schopenhauer coloca a pedra de toque da sua argumentação: “malgrado milênios de morte e decomposição, nada ainda se perdeu, nenhum átomo de matéria, muito menos algo do ser íntimo, que se expõe como natureza. Por isso podemos a cada momento exclamar animados: ‘Apesar do tempo, da morte e da decomposição, estamos todos reunidos!’” (MM, p. 88).

“Exclamar animados”! Veja-se como é parcial a leitura (especialmente por parte de alguns nietzschianos) que pretende ver em Schopenhauer o grande e radical pessimista. Na verdade, com sua metafísica da morte pretende nos apresentar uma filosofia do consolo, mostrar-nos o “lado positivo da coisa” (os termos são dele), para assim encararmos tranqüilamente o sucumbir corporal, pois neste não perdemos a nossa essência e sempre estaremos de volta.

Conclusão

As metafísicas do amor e da morte schopenhauerianas, perceba-se, apresentam-nos o decisivo jogo entre impulso sexual, que tende a criar unidades orgânicas, expondo a Vontade cósmica numa miríade de seres complexos, e a morte, que põe fim *temporal* a esses fenômenos.

Aqui, é o momento de convidar o leitor a comprovar o parentesco entre os pensamentos de Schopenhauer e Freud. Ambos postulam uma luta contínua entre Eros (vida) e Tânatos (morte) como resultado da qual se tem propriamente a efetividade. Freud mesmo efetua a aproximação na lição introdutória à psicanálise intitulada *Angústia e vida do impulso*. Depois de desenvolver a teoria de que os impulsos eróticos trabalham para a constituição de unidades cada vez maiores, culminando com a própria sociedade humana como um todo, enquanto os impulsos de morte se

opõem a eles, procurando desfazer as suas construções, Freud afirma: “Vós talvez direis encolhendo os ombros: isso não é ciência natural, mas filosofia schopenhaueriana. Mas por que, minhas senhoras e meus senhores, não devia um pensador audaz ter antecipado o que de modo objetivo e árduo a investigação minuciosa confirma?” No entanto, logo em seguida relativiza essa aproximação, e sentencia: “Além do mais, o que dizemos não é nem sequer um *Schopenhauer* correto. Nós não afirmamos que a morte seja o único fim da vida; nós não deixamos de observar ao lado da morte à vida. Nós reconhecemos dois impulsos fundamentais e deixamos a cada um o seu fim.”⁴ De fato, para Schopenhauer não existem dois impulsos *autônomos* que jogam entre si para constituir o mundo, mas apenas a Vontade de vida é o mais real dos objetos, e o jogo entre vida e morte é emanção dela – é o chamado *monismo* da Vontade. E aquele jogo, enquanto fenômeno no espaço e no tempo vinculados pela causalidade, é uma aparência não-essencial, é uma grande ilusão: “Assim como, pela entrada da noite, desaparece o mundo, e todavia apesar disso em nenhum momento deixa de ser, do mesmo modo em aparência perecem pela morte o homem e o animal, e no entanto apesar disso subsiste indestrutível o seu verdadeiro ser. Pense-se na mudança da morte e da vida em vibração infinitamente veloz, e se tem diante de si a objetivação constante da Vontade...” (MM, p. 88).

.....
4. Freud, *op. cit.*, v. XV, p. 115.

O mais real é a volição originária, e viver e morrer são fenômenos superficiais dessa chama primeva. Em todo o caso, retendo-se essa diferença (Freud pretendia fazer ciência, já Schopenhauer metafísica), não se pode negar o parentesco entre ambos os pensamentos, que definem o jogo entre impulso sexual (de vida) e morte como constitutivo da efetividade.

Mas, para além das comparações, não deixe o leitor de reter da leitura dos dois textos que se seguem a proposta subjacente a eles: se amor e morte ocasionam sofrimento, o enigma deles pode ser metafisicamente decifrado, e isso é reconfortante, é otimismo prático. Schopenhauer, uma filosofia do consolo.

Frankfurt-sobre-o-Meno, novembro de 1997

JAIR BARBOZA

Introdução

Pode parecer que, ao publicar sob a forma de livros separados os dois textos de Schopenhauer intitulados *Metafísica do amor* e *Metafísica da morte*, que constituem dois capítulos dos *Complementos ao Mundo como vontade e representação*, estejamos indo contra as intenções do autor, que nos adverte que, para compreendê-lo, temos de ler integralmente tudo o que escreveu. “De um modo geral”, nos diz ele, “quem quiser se familiarizar com a minha filosofia deverá ler-me até a última linha. Tenho essa pretensão. Pois não sou um escrevinhador, um fabricante de manuais, um rabisgador a soldo...”¹ No entanto essa exigência, que no fundo é a de todos os filósofos, é na realidade menos imperiosa quando se trata de Schopenhauer. Com efeito, não sendo a sua obra, como ele não se cansa de repetir, senão “o desenvolvimento de um pensamento

.....
1. *Le monde comme volonté et représentation*. Complemento do livro IV, cap. XL, “Avant-Propos”, trad. fr. Burdeau, Paris, 1905, III, p. 271. [Nesta Introdução os textos de Schopenhauer foram traduzidos para o português a partir das edições citadas por M. Guérault. (N. do E.)]

único, cujas partes têm entre si, na sua totalidade, a mais íntima ligação”², este pensamento, latente em tudo, revela-se facilmente em tudo. Chave mágica que proporciona, a cada vez, a solução dos problemas os mais diversos, ela encontra neles outras tantas novas ilustrações. Pode-se, pois, muito mais impunemente do que numa filosofia dedutiva, destacar da doutrina um ou outro de seus fragmentos. Como ela não se desenvolve linearmente numa cadeia de conseqüências, mas substitui à sucessão do discurso a presença perpétua de uma intuição imanente, é sempre possível ligar imediatamente a “idéia do momento” ao pensamento único que não cessa de lhe estar subjacente.

*
* *

Sendo único, esse pensamento é também um pensamento simples: “Não há sistema filosófico tão simples e construído com tão poucos elementos como o meu”, acrescenta, “e também o abarcamos e o compreendemos à primeira vista.”³ Por isso mesmo, podemos exprimi-lo em poucas páginas.

A vontade constitui o fundo das coisas. Ela não é apenas livre, é todo-poderosa. O que sai dela não são

somente suas ações, é o mundo em que ela atua, ação e mundo não sendo outra coisa que o procedimento que ela emprega para chegar a conhecer a si mesma. O mundo, sendo aquilo em que ela se objetiva para se representar a si mesma, é o espelho no qual ela se contempla. Mas é um espelho onde sua unidade se quebra, pois ela só o produz ao se refratar através das formas do espaço, do tempo, da causalidade, em suma através do intelecto, que, enquanto princípio de razão, é princípio de individuação. O mundo é assim seu fenômeno imutável, abarcando nele a infinidade dos fenômenos particulares mutáveis, provenientes de sua forma constituinte. Graças a ele e ao seu desenvolvimento de reino em reino até o homem, a vontade consegue saber o que ela quer e o que é aquilo que ela quer. Ora, o que ela quer é precisamente esse mundo mesmo, a vida tal como se realiza nele. Vontade e querer-viver são portanto uma só e mesma coisa, e, sendo a vontade eterna, igualmente o é o querer-viver, como o é também, por conseguinte, o mundo ou a vida, que é sua manifestação necessária. É por isso que, estando preenchidos pelo querer-viver, não temos que temer por nossa existência, mesmo no momento da morte.

Com isso acham-se introduzidos o problema da morte e, ao mesmo tempo, o do amor, uma vez que o amor é aquilo pelo que a vida aparece neste mundo.

O que compreendemos por morte é a nossa morte, a dos indivíduos que somos. Mas os indivíduos são apenas aparências fugidias, provindas da objetivação

.....
2. *Le monde...*, *ibidem*, livro IV, § 54, trad. fr. Burdeau, I, p. 299.

3. *Fragmente zur Geschichte der Philosophie*, § 14 (Parerga und Paralipomena), Ed. Reclam, IV, pp. 155-6.

eterna da vontade. Só eles nascem e morrem, e não o querer-viver que se exprime neles. Nascimento e morte são pois dois acidentes eternos que pertencem, a mesmo título, à vida eterna da vontade, os pólos do fenômeno da vida, tomado em seu conjunto. Assim, os hindus reúnem em Schiwa o linguam e o colar de cabeças de mortos, e os greco-latinos ornavam seus túmulos com cenas alegres e eróticas, querendo significar com isso que o nascimento e a morte dos indivíduos se neutralizam na vida eterna da humanidade, idéia suprema da natureza como aspecto objetivo da vontade.

Encontraremos na certeza dessa vida eterna, imamente aos indivíduos, um consolo supremo para as aflições da morte, um remédio para o temor que ela inspira? Certamente quem se prende à vida pela vida, quem estima que, quaisquer que possam ser os sofrimentos que a acompanham, ela é o bem supremo, encontrará neste caso aquilo que lhe permite vencer os terrores que a morte inspira, pois ele não temerá mais um tempo qualquer, passado ou futuro, em que ele não seja. Continuando então a querer viver, não mais como antes por um desejo cego, mas com conhecimento de causa, estará no estado de completa afirmação da vontade.

Este é, no entanto, um estado deficiente e precário. Só pode ser concebido se nos iludimos sobre a bondade intrínseca a toda vida, se imaginamos que, ao afirmá-la, asseguramos para nós uma eternidade de felicidade e de alegria. Mas se, por acaso, a vida

fosse na sua essência dor e mal não nos condenaríamos, por isso, deliberadamente ao inferno?

Ora, precisamente, logo que entrevemos a natureza da vontade, é impossível conservar a menor ilusão sobre a bondade da vida. Em primeiro lugar, a experiência basta, neste ponto, para instruir qualquer um. Ela testemunha que tudo é conflito, sofrimento, desespero e que a miséria preenche o mundo. Do seu nascimento até sua morte, o animal luta para escapar à fome e ao inimigo que o espreita. Para o homem, a vida não é senão um combate perpétuo, não somente contra os males abstratos, a miséria ou o tédio, mas contra os outros homens. Na vida dos povos, a história mostra apenas guerras e sedições: os anos de paz parecem apenas curtas pausas, sobrevivendo por acaso os entreatos: "A vida é uma guerra sem trégua e morremos com armas na mão." Além disso, toda felicidade e toda satisfação são tão-somente negativas, pois só fazem suprimir um desejo e acabar com uma pena satisfazendo uma necessidade. A esta saciedade sucede logo uma outra necessidade, por sua vez provisoriamente apaziguada etc., ao infinito, e "a satisfação que o mundo pode dar aos nossos desejos parece a esmola dada hoje ao mendigo e que o faz viver o suficiente para ficar faminto amanhã"⁴. Além disso, as alegrias ficam sempre abaixo de nossa expectativa e as dores acima de nossa imaginação. Enfim, se faltar um objeto para a vontade e que ela não

.....

4. *Le monde...*, livro IV, § 68, I, p. 408.

tenha mais nenhum motivo de desejar, caímos num vazio apavorante: o tédio. “A vida oscila pois como um pêndulo, da direita para a esquerda, do sofrimento ao tédio.”⁵

A filosofia demonstra a necessidade desse mal cuja realidade é atestada pela experiência. Com efeito, estando acima de todas as formas representativas, a vontade original é em si, necessariamente, sem pluralidade, nem causas, nem motivos, nem fins, nem conhecimentos. Por isso ela só pode ser essencialmente um impulso cego, sem repouso, sem finalidade e sem obtenção de um fim, portanto sem satisfação. Jamais contentada, sempre incontentável, faminta e devorando a si mesma, ela só pode se exprimir, no mundo que ela move de dentro, por meio de lutas e tumultos. Sem dúvida, como sua essência é por toda parte a mesma, ela impõe a seus fenômenos uma certa uniformidade que se manifesta pelo seu encadeamento, sua organização e uma certa finalidade externa e interna. Mas, no interior desse quadro, desencadeiam-se conflitos inexpiáveis, tanto mais profundos e encarniçados quanto mais nos elevamos aos estágios superiores da objetivação da vontade. Se, no estágio mais baixo, as forças naturais se disputam no nível da causalidade física, mais acima, o inferior é devorado surdamente pelo superior, a matéria nutre a planta; a planta, o animal; o animal, o homem; enfim, o homem, não contente em devorar os animais e as plantas, devora

o próprio homem – *homo homini lupus* – e chega a se suicidar. Por outro lado, as forças inferiores estão em conflito perpétuo com as forças superiores: a gravidade luta contra o esforço muscular, o sono volta incessantemente para suprimir a atividade do cérebro e, de acordo com as palavras de Bichat, a vida afinal não é senão “o conjunto das forças que resistem à morte”. Essa guerra de todos contra todos, que recomeça a cada estágio, caracteriza a via que a vontade toma para avançar no mundo. Não há aí nenhum alvo final. Os atores do drama perseguem apenas fins aparentes, satisfações ilusórias e precárias.

Se se compara o elã vital com o conteúdo da vida animal, percebe-se que esse conteúdo é esgotado pela conservação da espécie e do indivíduo: fome, busca do alimento ao preço de mil sofrimentos e trabalhos; tudo se resume em alimentar-se e reproduzir-se. Se se compara a seguir com seu destino o sofrimento que o animal se inflige para viver, a desproporção é gritante. Toda a vida, animal e humana, enquanto concerne à conservação do indivíduo é “um negócio que não cobre seus gastos”. Quem poderia desejar uma tal existência se tivesse diante dos olhos o que ela vale, se estivesse em condições de conhecê-la?

É verdade, porém, que a natureza não persegue nenhum alvo? Afirmar isso não é falta de horizonte? O que a natureza visa conservar é a espécie, não os indivíduos. É para perpetuar a espécie que ela se divide na sua multiplicidade. Considerada de fora, tudo se passa pois como se a natureza quisesse, ao consu-

.....
5. *Le monde...*, livro IV, § 57, p. 326.

beria evidentemente encontrar na certeza de sua eternidade um consolo soberano às aflições da morte. Certamente, só poderia ter horror à vida e ao amor, ou melhor, não poderia ter outro amor que o da morte e só a morte poderia ser seu consolo, se não soubesse que essa morte não é a da vida, mas apenas a do seu indivíduo. De toda maneira, não poderia contentar-se em continuar “com conhecimento de causa” a querer viver, pois isso seria, com toda a certeza, querer a eternidade de sua infelicidade. Desse conhecimento, portanto, surgiria apenas o desejo de escapar à infelicidade, negando a vida. Como consequência, o estágio da completa afirmação do querer viver deverá dar lugar ao estágio de sua completa negação. Não poderia jamais haver outro fim de nossa existência a não ser o de aprender que, para nós, é melhor não existir, que o querer-viver está preso a uma ilusão, que lhe é necessário corrigir o seu erro negando todas as suas aspirações anteriores. Em suma, é preciso recusar a vida.

Esta recusa poderia ser o suicídio? De modo nenhum. O suicídio suprime o indivíduo, não suprime a vida, o querer-viver universal. Melhor ainda, longe de ser sua negação, é uma das suas mais enérgicas afirmações. Quem se suicida só nega a vida sob certas condições: já não pode viver sem sua bem-amada, sem seus bens, sem sua posição social etc., mas *quer a existência feliz*. Afirma, pois, com uma rudeza selvagem a vontade de viver. Cessa de viver unicamente porque não pode cessar de querer e porque já não pode afirmar-se de outra maneira. No entanto, o

sofrimento do qual então se aparta é o da mortificação da vontade, quer dizer, o que teria podido levá-lo à negação do próprio querer-viver. Também a recusa do suicídio por um sofrimento aceito não tem outro sentido a não ser este: “Não quero subtrair-me à dor. Quero que a dor possa suprimir o querer-viver cujo fenômeno é coisa tão deplorável; que ela fortifique em mim o conhecimento, que começa a despontar, da verdadeira natureza do mundo, a fim de que esse conhecimento se torne o calmante supremo da minha vontade, a fonte da minha eterna redenção.”⁶

Mas não poderia a arte ser um calmante? Na contemplação estética, com efeito, o indivíduo, unindo-se às Idéias, em que se objetiva imediatamente a vontade, tornando-se sujeito puro idêntico ao objeto puro, além do mundo das coisas apreendidas somente segundo suas relações com as necessidades da vida corporal, liberta-se da vontade por meio de um conhecimento desinteressado, puro e verdadeiro da natureza do mundo. Experimenta, então, um sentimento de libertação e de entusiasmo. Mas esse conhecimento puro não o liberta definitivamente da vida. Só o liberta por breves instantes. Só lhe oferece um consolo provisório até que, cansado desse jogo e sentindo sua força aumentada, chegue às coisas sérias e tente enfim entrar verdadeiramente no caminho da salvação.

O primeiro ato de sua libertação será então renunciar àquilo em que se afirma absolutamente sua von-

6. *Le monde...*, *ibidem*, § 69, p. 418.

tade de viver, a saber, à exigência intransigente de sua individualidade, em suma, a essa afirmação de si sem limite nem restrição, que caracteriza o egoísmo. Pela visão da identidade do querer nos indivíduos para além do princípio de individuação, desaparece toda diferença entre eu e os outros e o egoísmo aparece, então, como sendo a vontade devorando a si mesma, portanto como a mais terrível e a mais absurda das ilusões. Sabendo que essa vontade é idêntica em todos e que, pela essência de seu fenômeno, ela consagra o conjunto dos homens e dos animais ao sofrimento contínuo, o filósofo experimenta a dor deles como a sua própria, assume os males do mundo e substitui as atrocidades do ódio e da maldade pela doçura da piedade e da caridade universais.

Por mais lenitiva que seja, essa doçura no entanto não é ainda o “calmante” supremo. Permite, em todo caso, chegar a isso, pois qualquer um que tenha se elevado à piedade só pode fazê-lo pela visão da infelicidade de tudo o que vive. Ascende então ao estado de abnegação voluntária, de cessação absoluta de seu querer-viver. Sua vontade, retraindo-se, recusa-se a afirmar sua existência, rejeita sua manifestação primordial, quer dizer, o querer-viver encarnado em seu corpo, encarnado em conservar-se nesse corpo, a sobreviver pela procriação, impelindo com esse fim às volúpias da nutrição e da geração. Essa retração voluntária, essa recusa de todos os gozos é o ascetismo e a castidade, cuja prática perseverante levará progressivamente à extinção da vida do corpo. Se a má-

xima de uma tal conduta se tornasse universal, a humanidade se anularia, tal como a animalidade, com estas os cérebros, com os cérebros as formas do conhecimento segundo o espaço, o tempo e a causalidade, e, por conseguinte, o mundo. Tudo então se precipitaria no nada. Mas o nada do mundo não é mais que o nada dos fenômenos. Permite supor, pela negação do negativo, um positivo inefável, fonte de êxtase e de gozo. Este gozo, do qual a arte nos dá fugazmente um antegozo, quando, elevando-nos acima da pesada atmosfera terrestre, liberta-nos da tirania dos desejos, é infinitamente mais pleno que o prazer estético, já que a vontade, aí, não está apenas apaziguada por um instante, mas, salvo a última centelha indispensável à manutenção do corpo, definitivamente extinta. Não sendo nada mais do que o sujeito puro do conhecimento, o calmo espelho do mundo, o homem, depois de tantos combates, escapa doravante à dor: “Nada mais pode torturá-lo, nada mais pode emocioná-lo, pois todas essas mil cadeias da vontade que nos ligam ao mundo: cobiça, medo, ciúme, cólera,... não têm nenhum poder sobre ele. Rompeu todas essas amarras. Com um sorriso nos lábios contempla calmamente a farsa do mundo que antigamente pôde emocioná-lo ou afligi-lo, mas que, agora, o deixa indiferente. Vê tudo isso como as peças de um tabuleiro de xadrez depois que a partida acabou, ou como contempla, pela manhã, as fantasias dispersas, cujas formas o intrigaram e agitaram por toda a noite

de carnaval.”⁷ Misticismo que o próprio autor aproximou do Nirvana budista e de certas formas do ascetismo monástico cristão.

*
* *

A característica dessa doutrina é a de ser uma filosofia do imanente e da eterna presença, que confere nulidade ao devir, não apenas da matéria, mas do espírito. Já que o devir, junto com o tempo, é um fenômeno ilusório que surge da forma representativa, como poderia engendrar qualquer coisa de real que fosse? Já que a Idéia é a imutável objetivação da vontade eterna, como poderia estar implicada no devir e constituir-se intimamente por um processo? Sendo tão-só o lugar da miséria, estéril, absurdo e inextinguível, o devir nada produz e não leva a lugar nenhum. É uma perseguição ao infinito dos fenômenos, em que o homem segue sem termo e sem fim, como o esquilo na sua gaiola. O devir da humanidade não é ascensão, nem declínio, mas repetição vã das mesmas ilusões e dos mesmos sofrimentos. A roda de Íxion, o labor sem fim de Sísifo é que são seus símbolos.

Essa esterilização do devir liga-se a uma depreciação correspondente do conceito de humanidade como ser coletivo. O homem é, por certo, a mais alta objeti-

.....
7. *Le monde...*, § 68, p. 409.

vação da vontade. É nele que finalmente ela pode se contemplar e se aniquilar. Mas é na interioridade dos indivíduos que o milagre pode se realizar. A humanidade não é uma entidade dominante, mas uma abstração. Nada se realiza nela. Ela não é nem fim em si, nem instrumento para a realização de um fim universal de Deus ou do Espírito⁸. Menos ainda porque a vontade primordial não tem nem intenções, nem fins. É por isso que a filosofia só diz respeito ao indivíduo que sofre, à sua salvação, salvação que só ele pode assegurar por uma iniciativa independente. A Cidade de Deus como abolição do mundo fenomenal só pode resultar das ações pessoais de cada um, ação que emana diretamente da liberdade absoluta nele encarnada, ação que visa não o outro, mas o seu próprio comportamento a respeito de si mesmo: ascetismo, castidade, destinados a levá-lo a um certo estado de desligamento e de êxtase. Por certo, o indivíduo deve vencer sua individualidade, porém esta vitória só será completa por uma supressão do querer que chegue até a completa extinção da espécie. Assim, a humanidade tomada *in globo* não traz nada e não leva a nada.

.....
8. “Só o indivíduo e não a espécie humana possui a unidade real e imediata de consciência; a unidade de curso na existência da espécie humana é, pois, mera ficção. Além disso, do mesmo modo que na natureza, só a espécie é real e os gêneros (*genera*) são meras ficções, assim também, na espécie humana a realidade pertence apenas aos indivíduos e à sua vida, sendo os povos e suas existências meras abstrações.” *Le monde...*, Complemento ao livro III, cap. XXXVIII. Sobre a História, trad. Burdeau, III, p. 253.

Dessa anulação simultânea do devir e da humanidade resultam por fim o total desaparecimento da noção de progresso coletivo, a negação radical de todo valor e significação metafísicas da história⁹, o repúdio de todo processo dialético, a condenação sem apelo de toda filosofia por menos que seja historicizante: “Todas as filosofias em forma de história, todas, por mais majestosas que possam ser, fazem como se Kant jamais tivesse existido: tomam o tempo como um caráter inerente às coisas em si, ficando pois na região (...) dos fenômenos por oposição ao ser em si...” É por isso que “não iremos fazer relatos de história e oferecer isso como filosofia. Na nossa opinião é estar nos antípodas da filosofia imaginar que se possa explicar a essência do mundo com ajuda dos procedimentos da história, por mais bem disfarçados que estejam: é o vício em que caímos quando, numa teoria da essência universal tomada em si, introduz-se um devir, seja ele presente, passado e futuro, quando o antes e o depois desempenham um papel, mesmo que seja o menos importante do mundo, quando conseqüentemente se admite, aberta ou furtivamente, no destino do mundo, um ponto inicial e um ponto terminal e depois um caminho que os reúne e no qual o indivíduo, filosofando, descobre o lugar aonde chegou”.¹⁰

.....
9. A História é a memória da Humanidade e aí tudo apenas se repete; embora sob formas diversas “o conteúdo essencial é sempre o mesmo”. *Ibidem*, p. 253-“*Eadem sed aliter*”, *ibidem*, p. 255.

10. *Ibidem*, pp. 285-6.

É que a manifestação do querer na forma da vida e da realidade reside unicamente *no presente*. O futuro e o passado existem apenas como noções para nosso conhecimento, submetido ao princípio de razão. “Nenhum ser humano jamais viveu no seu passado, nem viverá no seu futuro; apenas o presente é a forma de toda vida.” O presente é a única realidade que nada poderá tirar-lhe. O passado do gênero humano, dos milhões de homens que nele viveram, é, tal como nosso passado, mesmo o mais recente, um sonho vão da fantasia. A realidade é o eterno presente da vontade e da vida, indiferente à sucessão dos fenômenos. Mas a forma representativa a fragmenta nos indivíduos numa seqüência de presentes pontuais, fora dos quais, para cada um deles, tudo soçobra no nada do passado, enquanto esse eterno presente subsiste em si. Quem se pergunta “por que o *agora* de minha existência é precisamente *agora*?” concebe que sua existência e seu tempo são duas coisas independentes uma da outra, que sua existência se encontra lançada no meio do tempo, que há dois *agora*, um que pertence ao objeto, outro ao sujeito; e que é preciso que este se alegre com o acaso que fez com que ambos coincidissem. Também à questão: *Quid fuit?* é necessário responder *Quid est*; e à questão *Quid erit?* *Quod fuit*.

*
* *

Ao excomungar as noções de humanidade, de devir, de progresso, de história, de dialética, fundando-se diretamente numa experiência *sui generis* do presente vivido, ponto de contato sentido com o presente imanente da vontade eterna, Schopenhauer recusa em bloco, de um lado, as doutrinas de emanção e de queda, de outro as de Fichte, de Schelling e, é claro, sobretudo a de Hegel. Já em 1818, como reação à filosofia especulativa que reinava soberanamente na época, ele surge como uma espécie de existencialista, que opunha aos “sistemas” dedutivos, ditos “científicos”, e à história substantivada, uma filosofia da vida, patética, concreta e colorida, pertencente, como diria Jaspers, ao gênero profético. Sardônico e logo crispado no sarcasmo e na invectiva, lança um desafio a toda a filosofia alemã de seu tempo, a esta “mulher pública que, por um salário vil, entregou-se ontem a um, hoje a um outro”, enquanto, exaltando essas virtudes cristãs mais altas e mais difíceis, tais como a caridade, a castidade e o ascetismo, faz figura ao mesmo tempo de ateu satânico e destruidor.

Assim, explica-se provavelmente o fracasso, de início total, de sua doutrina, numa época tomada pelo hegelianismo, por sistemas dialéticos, lógicos e historicizantes ou, ainda, pela filosofia religiosa à Schleiermacher, até mesmo à Schelling. Durante mais de trinta anos, professor sem alunos, escritor sem leitores, permanece um isolado, duplamente amargurado no seu pessimismo natural por seus dissabores persistentes e pela arrogante convicção de sua imensa superior-

ridade sobre qualquer um. Em 1818, seu *Mundo como vontade e representação*, do qual espera maravilhas, cai na indiferença geral. Seus cursos na Universidade de Berlim, onde se habilitou em 1819 como *privat-docent*, atraem tão poucos ouvintes (nove ao todo) que tem de renunciar a eles já no mês de agosto de 1820. Seus outros ensaios: *A vontade na natureza* (Frankfurt, 1836), os *Dois problemas fundamentais da Ética* (Frankfurt, 1841), as segundas edições de seu *Mundo* e seus escritos de juventude: *A quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, foram acolhidos com o mesmo desdém.

Em compensação, essa filosofia simples, direta, escrita numa linguagem clara e num estilo brilhante, alimentado por todas as culturas, grega, latina, hindu, inglesa, francesa, espanhola e alemã, utilizando – quando a utiliza – uma técnica pouco complicada, apoiada diretamente na experiência, seja cósmica, seja interna, embora pouco adequada para reter os técnicos da filosofia, os exigentes especialistas das universidades, tinha tudo para seduzir a multidão de leitores médios, honestamente cultos. Confrontava-os dramaticamente com os problemas vitais, viscerais para qualquer um: sua existência, seu destino, sua vida, sua morte, o amor, a mulher etc. ...

É por isso que – numa época em que se começa a se sentir um grande cansaço das colossais maquinarias metafísicas – o sucesso é fulminante a partir do momento em que Schopenhauer se dirige diretamente ao grande público, fora de todo aparelho técnico,

numa seqüência de ensaios literários: “os *Parerga und Paralipomena*” (Acessórios e Restos) (novembro de 1851), onde comenta com brio seus temas essenciais: relações do real e do ideal, destino individual, espiritualismo, dor universal, suicídio, instinto sexual etc. Os *Jahrzeiten* de Hamburgo (1851), a *Westminster Review* (1852), a *Revue des Deux Mondes* (agosto de 1856), anunciam ao universo a aparição, na Alemanha, de um novo filósofo, iconoclasta e fora de série. Os discípulos surgem: advogados, juristas, juízes, preceptores, professores, estudantes de direito e de filosofia etc. O juiz Dorguth, o jornalista Lindner na *Gazeta de Voss*, o estudante Frauenstädt, e, a partir de 1856, o professor de inglês Asher, se lançam numa propaganda desenfreada em seu favor. *O mundo como vontade e representação*, que nunca tinha sido vendido, esgota-se com rapidez e novas edições se sucedem. É a glória. Richard Wagner dedica-lhe um exemplar especial de seu *Ring*, o dramaturgo Hebbel, ilustres franceses – Foucher de Careil, Challemlacour – vêm visitá-lo em Frankfurt, sentam-se com ele para vê-lo discorrer à mesa do Hôtel d’Angleterre.

Ele teve razão em ter esperanças. Na época do abandono, no prefácio à tradução latina da *Teoria das cores*, escrevera: *tempo è galantuomo*; agora, às vésperas de sua morte, pode inscrever, no frontispício da terceira edição do *Mundo* (1859), estas palavras de Petrarca: *Si quis toto die currens, pervenit ad vesperam, satis est*. Não é um singular otimismo da parte de um filósofo tão pessimista em sua doutrina?

*
* *

Há, com efeito, à primeira vista, um contraste perturbador entre o homem e sua obra. Decerto pode-se considerar que, em grande parte, sua visão pessimista das coisas está de acordo com seu sentimento íntimo. Melancolia incurável, humor crítico e pesaroso, esses são certamente os traços fundamentais de seu caráter, que as penosas peripécias de sua vida não podiam deixar de indicar: a morte prematura de um pai de espírito largo e generoso, o egoísmo e a indiferença da mãe, a carreira comercial que, contra sua vocação e por piedade filial, ele se viu obrigado a abraçar, e, depois, quando se liberta para se abandonar ao seu gênio, as decepções de professor e escritor, a obscuridade em que sua obra ficou mergulhada durante mais de trinta anos. Mas, por outro lado, que ímpeto, que mordacidade, que confiança em si! Que tumulto de paixões, ódio, cólera, rancor, desprezo! Que egoísmo! Que apetite de desfrutar de todos os bens da vida, inclusive a gastronomia! Que desejo de aparecer! Que disposição para saborear as delícias da glória por fim alcançada e as satisfações do orgulho satisfeito! Estamos bem longe da renúncia ao mundo, da negação de si, da caridade, da castidade, do ascetismo! “Pregar a moral é fácil”, reconhece ele, “mais difícil é fundamentá-la...”, “encarná-la” mais ainda, acrescenta espirotuosamente um de seus historiadores¹¹. No entanto,

.....
11. Kuno Fischer.

um filósofo de gênero profético, que difunde sua doutrina como uma mensagem de salvação e como uma regra de vida, não deve, mais que qualquer outro, à maneira de Sócrates, encarná-la em si como um exemplo vivo? O que é então Schopenhauer? Charlatão ou sincero? Comediante ou filósofo?

Sua vida testemunha, decerto, que ele não põe sua filosofia em prática; mas atesta, não menos evidentemente, que ele tem nela uma fé total, intransigente. E o problema nada tem de insolúvel.

De início, aos olhos de Schopenhauer, a filosofia, simples descrição teórica do mal e de sua origem, não constitui o remédio para ele. Ele apenas ajuda a descobrir onde ele está. O conhecimento teórico, por mais perfeito que possa ser, não basta para a salvação. Não é nem mesmo a sua condição necessária, já que podemos obtê-la sem ele, de modo fugaz pela arte e definitivamente por meio de certas religiões, como o budismo. Estando suposta a filosofia, a salvação exige ainda um ato voluntário independente. Em suma, o ato de renúncia supõe uma graça que é o análogo do gênio para o artista. Onde a grande diferença entre Schopenhauer e, de outro lado, Platão, Spinoza, Fichte, a partir de 1801, Schelling, Hegel etc. A contradição da doutrina com o comportamento de seu autor desaparece, pois, assim que consideramos o caráter do homem sob o ponto de vista intelectual e não sob o ponto de vista moral. “Minha filosofia deve se distinguir de todas as outras”, escreve ele em 1814, “pelo fato de que ela não deve ser uma ciência, mas

uma arte.” Esta filosofia “emana de uma intuição viva da essência do mundo” e “todos os pensamentos que nela são descritos foram transcritos de uma impressão intuitiva, sendo resultado do objeto, sem que tenhamos nos ocupado daquilo a que eles conduzem. Todos os raios iguais que partem da periferia convergem para um mesmo centro”¹². Onde as declarações sobre o “pensamento único”, a “Tebas de cem portas” etc. Já que a filosofia não é nem moral, nem religião, mas obra de arte, o filósofo não está mais obrigado do que o artista em conformar sua atitude ao modelo que concebeu: desvelar a essência do mundo e o mistério da salvação não é o mesmo que imprimir uma direção a uma vontade ou impor-lhe um comando. O filósofo está na sua obra, do mesmo modo que o artista na sua, pelo arrebatamento e pela convicção com que desempenha o papel do herói trágico que seu gênio lhe inspira e no qual ele se encarna. Por isso, seu pessimismo com relação ao homem e às coisas exprime, ao mesmo tempo, o sentimento que ele tem da potência superior de seu gênio, graças à qual se vê dominando do alto o universo e as massas anônimas. Ele é a medida de um orgulho e de uma genialidade de natureza romântica: “Não sou um santo”, gostava de repetir Schopenhauer. E essa declaração era desprovida de qualquer humildade.

O contraste entre a personalidade e a obra encontra assim sua compensação no acordo da obra com o

.....
12. Frauenstädt und Lindner, *Arthur Schopenhauer*, pp. 286-92.

caráter intelectual de seu autor, com a feição de seu gênio. Ora, para Schopenhauer, esse acordo é o essencial, porque, a seus olhos, é a personalidade intelectual, e não a moral, que funda o homem superior: "O caráter intelectual", escreve pois, "determina a fisionomia dos homens geniais que chamarei naturalmente de teóricos; ela os marca com o selo da superioridade brilhante, sobretudo nos olhos e na fronte. Nos homens comuns, subsiste apenas um pálido reflexo dessa fisionomia teórica. Ao contrário, a fisionomia prática, a expressão da vontade, do caráter prático, da disposição moral íntima está presente em todos: manifesta-se na boca."¹³ Schopenhauer sem dúvida não gostava do desenho de sua boca, mas o essencial era ter nos olhos e na fronte a marca do gênio, aquilo por que ele se sentia regamente dispensado de ser um santo.

Martial Gueroult

13. *Ibidem*, p. 280.

Bibliografia sumária

A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, ed. Grisebach, 6 vol., Leipzig, coll. Reclam, 1890, *Handschriftliches Nachlass*, 4 vol.; *ibid.* 1892; *Gespräche und Selbstgespräche*, ed. Grisebach, Berlim, 1894; *Briefe*, ed. Grisebach, Leipzig, 1894. Nova edição crítica: Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke* (14 B.), ed. Paul Deussen, Munique, 1911 e seg.

Traduções francesas: *Le monde comme volonté et représentation* (Burdeau), III vol., 1888-1890. – *De la quadruple racine du principe de raison suffisante* (Cantacuzene), 1882. – *Le fondement de la morale* (A. Burdeau), 1879; *Pensées et fragments* (J. Bourdeau), 1880. – *Essai sur le libre arbitre* (Salomon Reinach), 1903.

Estudos alemães: Frauenstädt, *Briefe über die Schopenhauersche Philosophie*, Leipzig, 1854; *Neue Briefe*, Leipzig, 1876.

Frauenstädt und Lindner, *Arthur Schopenhauer. Vanchm. Ueber ihn, us. w.*, Berlim, Hayse, 1863.

Kuno Fischer, *Schopenhauers Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, 1893.

J. Volkelt, A. Schopenhauer, *seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*, Stuttgart, 1900.

Estudos franceses: Th. Ribot, *La philosophie de Schopenhauer*, Paris, 1874.

Th. Ruyssen, *Schopenhauer*, Paris, 1911.

E. Seillière, *Schopenhauer*, Paris, 1912.

A. Fauconnet, *L'esthétique de Schopenhauer*, Paris, 1913.

Cronologia

1788. Nasce Arthur Schopenhauer em Dantzig (Gdansk). Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* [Crítica da razão prática].
1790. Kant: *Kritik der Urteilskraft* [Crítica da faculdade de julgar].
1794. Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* [Fundamentos da doutrina da ciência em seu conjunto].
1800. Schelling: *System des transcendentalen Idealismus* [Sistema do idealismo transcendental].
- 1800-5. Destinado por seu pai ao comércio, Schopenhauer realiza uma série de viagens pela Europa ocidental: Áustria, Suíça, França, Países Baixos, Inglaterra. Isso lhe rende um *Diário de viagem* e um excelente conhecimento do francês e do inglês.
1805. Morre seu pai. Schopenhauer renuncia à carreira comercial para dedicar-se aos estudos nos liceus de Gotha e de Weimar.
1807. Hegel: *Die Phänomenologie des Geistes* [A fenomenologia do espírito].

1808. Fichte: *Reden an die deutsche Nation* [Discurso à nação alemã]. Goethe: *Die Wahlverwandtschaften* [As afinidades eletivas] e *Faust* (primeira parte).
- 1809-13. Schopenhauer prossegue seus estudos nas universidades de Göttingen e de Berlim.
1813. Schopenhauer: *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* [Da quádrupla raiz do princípio de razão suficiente] (tese de doutorado).
1814. Morre Fichte.
1815. Derrota de Napoleão em Waterloo. O Congresso de Viena reorganiza a Europa sob o signo da Santa Aliança.
1816. Schopenhauer: *Ueber das Sehen und die Farben* [Da visão e das cores].
1818. Hegel na universidade de Berlim, onde lecionará até sua morte.
1819. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* [O mundo como vontade e representação].
1820. Schopenhauer começa a lecionar em Berlim com o título de *privat-dozent*. Fracassa.
1825. Nova tentativa na universidade de Berlim. Novo fracasso. Schopenhauer renuncia à docência e passa a viver daí em diante com a herança paterna.
1830. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundriss* [Enciclopédia das ciências filosóficas] (edição definitiva).
1831. Morre Hegel.

1832. Morre Goethe.
1833. Schopenhauer estabelece-se em Frankfurt, onde residirá até sua morte.
1836. Schopenhauer: *Ueber den Willen in der Natur* [Da vontade na natureza].
1839. Schopenhauer recebe um prêmio da Sociedade Norueguesa de Ciências de Drontheim por uma dissertação sobre "A liberdade da vontade".
1840. A dissertação "Sobre o fundamento da moral" não recebe o prêmio da Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências de Copenhague.
1841. Schopenhauer publica suas duas dissertações de concurso sob o título de *Die beiden Grundprobleme der Ethik* [Os dois problemas fundamentais da ética]. Feuerbach: *Das Wesen des Christentums* [A essência do cristianismo].
1843. Kierkegaard: *Frygt og Bøven* [Temor e tremor].
1844. Schopenhauer: *O mundo como vontade e representação*, segunda edição acompanhada de Suplementos. Stirner: *Der Einzige und sein Eigentum* [O único e sua propriedade]. Marx e Engels: *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik gegen Bruno Bauer und Konsorten* [A sagrada família ou Crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e sócios].
1846. Comte: *Discours sur l'esprit positif* [Discurso sobre o espírito positivo].
1848. Marx e Engels: *Manifest der Kommunistischen Partei* [Manifesto do Partido Comunista]. Revolução na França e na Alemanha. Sua corres-

pondência confirma que Schopenhauer desejou e apoiou a repressão em Frankfurt.

1851. Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena* [*Parerga e Paralipomena*]. Êxito e primeiros discípulos, Frauenstädt, Gwinner etc.

1856. Nasce Freud.

1859. Darwin: *On the Origin of Species* [*A origem das espécies*].

1860. Morre Schopenhauer.

METAFÍSICA DO AMOR

Ihr Weisen, hoch und tief gelahrt,
Die ihr's ersinnt und wißt,
Wie, wo und wann sich Alles paart?
Warum sich's liebt und küßt?
Ihr hohen Weisen, sagt mir's an!
Ergrübelt, was mir da,
Ergrübelt mir, wo, wie und wann,
Warum mir so geschah?*

Bürger

Habituamo-nos a ver os poetas ocupados principalmente com a descrição do amor entre os sexos. Este é, via de regra, o tema capital de todas as obras dramáticas, sejam elas trágicas ou cômicas, românticas ou clássicas, indianas ou européias: é também, em larga escala, a matéria da maior parte da poesia lírica, assim como da épica; se poderia ainda acrescentar a esta o grande número dos romances que, há séculos, em todos os países civilizados da Europa, se produzem a cada ano tão regularmente como os frutos do solo. Todas essas obras, quanto a seu conteúdo substancial, são apenas descrições multifacetadas, sucintas ou extensas, da paixão da qual falamos. As mais bem sucedidas entre elas, como por exemplo *Romeu e Julieta*, a *Nova Heloísa*, o *Werther*, alcançaram fama imortal. Não obstante, se Rochefoucauld opina que o amor

.....
* N. do T.: Vós, sábios de alta e profunda erudição,/ Que meditais e sabeis,/ Como, onde e quando tudo se une./ Por que os amores e os beijos?/ Vós, supremos sábios, dizei-me!/ Revelai-me o que sinto./ Revelai-me onde, como e quando,/ Por que tudo isso me aconteceu?

apaixonado é como os fantasmas, dos quais toda gente fala mas que ninguém viu e, se do mesmo modo Lichtenberg, em seu ensaio *Sobre o poder do amor*, contesta e nega a realidade e a conformidade à natureza dessa paixão, ambos cometem porém um grande erro. Pois é impossível que algo estranho à natureza humana e a ela contraditório, portanto uma caricatura apanhada no ar, pudesse ter sido exposto incansavelmente em todos os tempos pelo gênio poético e acolhido com interesse inalterável pela humanidade; pois, sem verdade, não pode haver belo artístico:

*Rien n'est beau que le vrai; le vrai seul est aimable.**

Boil.

Além do mais, a experiência, embora não a cotidiana, via de regra também confirma que aquilo que aflora apenas como uma inclinação vivaz, todavia ainda controlável, pode sob certas circunstâncias crescer até se tornar uma paixão que excede qualquer outra em veemência, e então põe de lado todas as considerações, ultrapassa todos os obstáculos com a mais inacreditável força e perseverança, de tal modo que, para sua satisfação, arrisca a vida sem hesitar, e mesmo, se tal satisfação é recusada, a própria vida é liquidada. Os Werthers e Jacopo Ortis não existem só nos romances; mas a cada ano na Europa há para se mostrar pelo menos uma meia dúzia deles: *sed ignotis perierunt*

.....

* N. do T.: Só é belo o verdadeiro; somente o verdadeiro é amável.

mortibus illi [todavia tiveram uma morte ignorada]: pois seus sofrimentos não encontram outros cronistas senão os escrivães de protocolos oficiais, ou os redatores dos jornais. Os leitores dos levantamentos judiciário-policiais em diários ingleses e franceses atestarão a justeza das minhas declarações. Mas ainda maior é o número daqueles que a referida paixão conduz ao hospício. Por fim, cada ano há de mostrar um e outro caso de suicídio conjunto de um casal de amantes transtornado por circunstâncias externas; aqui, entretanto, permanece inexplicável para mim como pessoas que, certas do amor mútuo, esperando encontrar em seu deleite a mais elevada bem-aventurança, não preferem por diligências exteriores enfrentar todas as situações e padecer cada desventura a renunciar, com a vida, a uma felicidade além da qual nenhuma outra maior pode ser por eles pensada. No que diz respeito aos graus inferiores e aos meros acessos dessa paixão, cada um os tem cotidianamente diante dos olhos e, enquanto não é velho, muitas vezes também no coração.

Assim, por isto que aqui foi lembrado, não se pode duvidar da realidade nem da importância da coisa, e, em vez de admirar que também um filósofo trate desse tema, constante em todos os poetas, seria de admirar que algo que tem um papel tão significativo na vida humana até agora quase não tenha sido tomado em consideração pelos filósofos e se apresente como uma matéria não trabalhada. Quem mais se ocupou do assunto foi Platão, especialmente em *O banquete*

e *Fedro*; todavia, o que ele expõe se atém ao domínio dos mitos, fábulas e ditos espirituosos, e concerne na maior parte das vezes apenas ao amor grego pelos rapazes. O pouco que Rousseau diz no *Discours sur l'inégalité* [Discurso sobre a desigualdade] (p. 96, ed. Bip.) sobre nosso tema é falso e insuficiente. A abordagem de Kant sobre o objeto, na terceira parte de seu ensaio *Sobre o sentimento do belo e do sublime* (pp. 435 ss. da edição Rosenkranz), é bastante superficial e sem conhecimento de causa e, por isso, em parte, também incorreta. Por fim, qualquer um achará rasteiro e leviano o tratamento dado ao assunto por Platner em sua *Antropologia*, §§ 1347 ss. Por outro lado, a definição de Spinoza, devido à sua extrema ingenuidade, merece ser mencionada por diversão: *Amor est titillatio, concomitante idea causae externae* [O amor é uma cócega que é acompanhada da idéia de uma causa exterior] (*Eth.*, IV, prop. 44, dem.). De acordo com isso, não tenho predecessores nem para me valer, nem para refutar: o assunto se impôs a mim de maneira objetiva e entrou por si mesmo no contexto da minha concepção de mundo. De resto, tenho a esperar um mínimo de aprovação precisamente daqueles que são dominados por essa paixão e procuram, então, expressar seus sentimentos extremados nas mais sublimes e etéreas imagens: para eles, a minha visão aparecerá demasiado física, demasiado material, por mais que no fundo seja metafísica, e mesmo transcendente. Queiram eles considerar previamente que o objeto que inspira hoje madrigais e sonetos mal mereceria um olhar se tivesse nascido 18 anos antes.

Todo enamorar-se, por mais etéreo que possa parecer, enraíza-se unicamente no impulso sexual, e é apenas um impulso sexual mais bem determinado, mais bem especializado e mais bem individualizado no sentido rigoroso do termo. Quando, então, sem esquecermos disso, consideramos o papel importante que o impulso sexual desempenha, em todas as suas gradações e nuances, não só nas peças de teatro e romances, mas também no mundo real, onde ele, ao lado do amor à vida, mostra-se como a mais forte e ativa das molas propulsoras, absorvendo ininterruptamente a metade das forças e pensamentos da parte mais jovem da humanidade. É ele a meta final de quase todo esforço humano, exercendo influência prejudicial nos mais importantes casos, interrompendo a toda hora as mais sérias ocupações, às vezes pondo em confusão por momentos até mesmo as maiores cabeças, não se intimidando de se intrometer e atrapalhar, com suas bagatelas, as negociações dos homens de Estado e as investigações dos sábios, conseguindo inserir seus bilhetes de amor e suas madeixas até nas pastas ministeriais e nos manuscritos filosóficos, urdindo diariamente as piores e mais intrincadas disputas, rompendo as relações mais valiosas, desfazendo os laços mais estreitos, às vezes tomando por vítima a vida, ou a saúde, às vezes a riqueza, a posição e a felicidade, sim, fazendo mesmo do outrora honesto um inescrupuloso, do até então leal um traidor, entrando em cena, assim, em toda parte como um demônio hostil, que a tudo se empenha por subverter,

confundir e pôr abaixo; – quando consideramos tudo isso, somos levados a exclamar: para que tanto barulho?! Para que o ímpeto, o furor, a angústia e a aflição? Trata-se simplesmente de cada João encontrar a sua Maria*: por que tal ninharia deveria desempenhar um papel tão importante e trazer sem cessar perturbação e confusão para a vida humana bem-regrada? – Mas ao investigador sério o espírito da verdade revela aos poucos a resposta: não é nenhuma ninharia, mas a importância da coisa é perfeitamente adequada à seriedade e ao ardor dos impulsos. O fim último de toda disputa amorosa, seja ela com borzeguim ou coturno, é realmente mais importante que todos os outros fins da vida humana, e, portanto, merece por inteiro a seriedade profunda com a qual cada um o persegue. De fato, o que aí é decidido não é nada menos do que a *composição da próxima geração*. As *dramatis personae* que entrarão em cena quando dela sairmos serão aqui determinadas, segundo sua existência e sua índole, mediante essas tão frívolas disputas amorosas. Assim como o ser, a *existentia* dessas pessoas vindouras é condicionada por nosso impulso sexual em geral, do mesmo modo a essência, a *essentia* das mesmas o é pela escolha individual para satisfação desse impulso – isto é, o amor sexual – e é assim estabelecida

.....
* Não pude aqui exprimir-me de maneira mais apropriada: o leitor benévolo pode, por isso, traduzir a frase para uma linguagem aristofânica.

de modo irrevogável em todos os aspectos. Essa é a chave do problema: nós a conheceremos melhor, na sua aplicação, ao percorrermos os graus do enamorar-se, da mais fugaz inclinação até a mais veemente paixão, quando reconheceremos que a diferença destas surge do grau de individualização da escolha.

Todas as disputas amorosas da geração presente tomadas em conjunto são, pois, para todo o gênero humano, a séria “*meditatio compositionis generationis futurae, e qua iterum pendent innumerae generationes*” [meditação sobre a composição da geração futura, da qual dependem, por sua vez, inumeráveis outras gerações]. É sobre essa elevada importância da questão, na qual não se trata, como nas outras, do bem e mal *individuais*, mas da existência e constituição especial do gênero humano nos tempos vindouros, e na qual, por isso, a vontade do indivíduo entra em cena numa potência mais elevada, como vontade da espécie, que repousa o patético e sublime das questões amorosas, o transcendente de seus enlevos e dores, que, há séculos, em inumeráveis exemplos, os poetas não se cansam de expor. Eis por que nenhum tema pode igualá-lo em interesse, já que, enquanto concerne ao bem e ao mal da *espécie*, está para todos os demais, que concernem apenas ao bem do indivíduo, como os corpos estão para a superfície. Justamente por isso é tão difícil conferir interesse a um drama sem disputas amorosas, e, por outro lado, mesmo no trato diário, este tema nunca se deteriora.

O que se anuncia na consciência individual como impulso sexual em geral que não se dirige para um indivíduo determinado do outro sexo é simplesmente a Vontade de vida em si mesma, e fora do fenômeno. O que aparece porém na consciência como impulso sexual orientado para um indivíduo determinado é, em si mesma, a Vontade enquanto querer-viver de um indivíduo precisamente determinado. Neste caso, o impulso sexual, embora sendo de fato uma necessidade subjetiva, sabe pôr, com habilidade, a máscara de uma admiração objetiva, iludindo assim a consciência: pois a natureza precisa deste estratagemma para atingir seus fins. O fato de que por mais objetiva e sublime que possa parecer essa admiração, todo estar-enamorado tem em mira unicamente a procriação de um indivíduo de determinada índole, logo se confirma por não ser o essencial a simples correspondência amorosa, mas a posse, isto é, o gozo físico. A certeza daquela não pode de modo algum consolar a ausência deste: antes, em tal situação, muitos já se suicidaram. Em contrapartida, pessoas fortemente enamoradas, se não podem obter a correspondência amorosa, contentam-se com a posse, isto é, o gozo físico. Disso dão provas todos os casamentos forçados, bem como os tão freqüentes favores comprados de uma mulher, apesar de sua aversão, com valiosos presentes ou outros sacrifícios, e também os casos de estupro. Que esta criança determinada seja procriada, eis o verdadeiro fim de todo romance de amor, apesar de ser inconsciente para seus participan-

tes: a maneira de atingi-lo é assunto secundário. – Por mais alto que possam gritar, também aqui, as almas elevadas e sentimentais, sobretudo as enamoradas, contra o realismo áspero da minha visão, digo-lhes que cometem um erro. Pois não é a determinação precisa das individualidades da próxima geração um fim muito mais elevado e mais digno que aqueles seus sentimentos delirantes e suas bolhas de sabão supra-sensíveis? Sim, pode mesmo haver, entre os fins terrenos, um mais importante e elevado? Apenas ele corresponde à profundidade com a qual o amor apaixonado é sentido, à seriedade com a qual ele entra em cena, e à importância que atribui até às mais insignificantes ninharias que o cercam e ocasionam. Só quando se concebe *este* fim como o verdadeiro é que os subterfúgios, os esforços e suplícios infintos para alcançar o objeto amado aparecem como adequados à questão. Pois é a geração vindoura, em toda a sua determinação individual, que, mediante aqueles impulsos e esforços, adquire ímpeto para a existência. Sim, é ela mesma que já se faz sentir na escolha circunspecta, determinada e obstinada da satisfação do impulso sexual, chamado de amor. A inclinação crescente entre dois amantes é, propriamente falando, já a vontade de vida do novo indivíduo, que eles podem e gostariam de procriar. Já mesmo no encontro de seus olhares cheios de desejo se inflama a nova vida, anunciando-se como uma individualidade vindoura harmoniosa e bem constituída. Sentem o desejo de uma união efetiva e de uma fusão num ser único, para,

assim, continuarem a viver apenas nele e tal desejo se satisfaz na criança procriada por eles, na qual as qualidades hereditárias de ambos continuam a viver fundidas e unidas num único ser. Do contrário, a aversão mútua, firme e persistente entre um homem e uma moça é o indicador de que a criança que poderiam procriar seria apenas um ser mal organizado, desarmonioso e infeliz. Por isso há um sentido profundo no fato de Calderon apresentar a horrenda Semíramis, a quem denomina de filha do vento, como a filha de um estupro ao qual se seguiu o assassinato do esposo.

O que, por fim, atrai com tal força e exclusividade dois indivíduos de sexos diferentes, um para o outro, é a vontade de vida que se expõe em toda a espécie, e que, aqui, por uma objetivação de acordo com seus fins, antecipa sua essência no indivíduo que ambos podem procriar. Esse indivíduo terá do pai a vontade, ou caráter e da mãe o intelecto, e a corporificação de ambos: no entanto, na maioria das vezes a figura se ajustará mais à do pai, a grandeza mais à da mãe – conforme a lei de procriação híbrida dos animais, baseada sobretudo em que a grandeza do feto tem de se ajustar à grandeza do útero. Tão inexplicável quanto toda individualidade própria e exclusiva de cada homem, assim é também toda paixão particular e individual entre dois amantes. No fundamento mais profundo ambas são uma mesma e única coisa; na primeira está *explicite* [explícito] o que na última era *implicite* [implícito]. Devemos considerar como o primeiro instante do nascimento de um novo indivíduo, o verda-

deiro *punctum saliens* [ponto saliente] de sua vida, justamente aquele em que seus pais começam a se amar, – *to fancy each other* [a entusiasmar-se um pelo outro] segundo uma expressão inglesa muito apropriada – e, como foi dito, no encontro e enlace de seus olhares desejosos é que nasce a primeira semente do novo ser que, todavia, como todas as sementes, na maioria das vezes será esmagada. Esse novo indivíduo é, de certo modo, uma nova Idéia (platônica), e, assim como todas as Idéias se esforçam com a maior força para entrar no fenômeno, agarrando com avidez a matéria que a lei de causalidade reparte entre elas, também essa Idéia particular de uma individualidade humana se esforça com a maior avidez e força por sua realização no fenômeno. Essa avidez e essa força é justamente a paixão dos futuros pais, um pelo outro. Ela tem inumeráveis graus, cujos extremos pode-se designar como Ἀφροδίτη πανδημος e οὐράνια [amor vulgar e celeste] todavia, segundo a essência, ela é a mesma em toda parte. Mas, segundo o grau, será tanto mais potente quanto mais for *individualizada*, isto é, quanto mais o indivíduo amado, em virtude de todas as suas partes e qualidades, for apto a satisfazer, com exclusividade, o desejo e a necessidade, estabelecidos pela própria individualidade do indivíduo que ama. Na seqüência do texto ficará mais claro do que se trata aqui. Em primeiro lugar a inclinação enamorada é dirigida essencialmente para a saúde, a força e a beleza, por conseguinte para a juventude; porque a vontade, antes de mais nada, re-

clama o caráter genérico da espécie humana, como a base de toda individualidade: o amor vulgar e cotidiano [Ἀφροδίτη πανδῆμος] não vai muito além. A isso juntam-se depois exigências mais especiais, que mais adiante investigaremos em detalhe, e com as quais, onde antevêem satisfação, a paixão aumenta. Os graus mais elevados desta, entretanto, originam-se daquela adequação de duas individualidades entre si, em virtude da qual a vontade, isto é, o caráter do pai e o intelecto da mãe completam em sua união precisamente aquele indivíduo para o qual a Vontade de vida em geral, que se expõe em toda a espécie, sente um anelo adequado à sua grandeza (cujos motivos residem fora do âmbito do intelecto individual) e que, por isso, excede a medida de um coração mortal. Essa é, portanto, a alma de uma autêntica e intensa paixão. – Quanto mais perfeita, então, é a adequação mútua de dois indivíduos em cada um dos vários aspectos a serem considerados mais adiante, mais forte será a sua paixão mútua. Como não há dois indivíduos totalmente iguais, é preciso que a cada homem determinado corresponda, do modo o mais perfeito, uma mulher determinada – sempre tendo em vista a criança a ser procriada. Tão raro quanto o acaso desse encontro é o autêntico amor apaixonado. Entretanto, como existe em todos a possibilidade de um tal amor, as exposições do mesmo nas obras poéticas são-nos compreensíveis. – Ora, justamente porque a paixão amorosa gira propriamente em torno da criança a ser procriada e de suas qualidades, residindo aqui o seu núcleo, po-

de haver amizade entre dois jovens bem formados e de sexo distinto, em virtude da sua concordância, de suas mentes, de seu caráter e de sua orientação espiritual, sem que o impulso sexual se imiscua; neste aspecto pode até haver entre eles uma certa aversão. O fundamento disso deve ser procurado no fato de que uma criança procriada por eles teria qualidades corporais ou espirituais desarmônicas, ou seja, sua existência e índole não corresponderiam aos fins da Vontade de vida tal qual ela se expõe na espécie. No caso oposto, apesar da heterogeneidade mental, de caráter e de orientação espiritual, apesar da aversão daí resultante, e mesmo da hostilidade, o impulso sexual vem à tona e perdura; tornando-se cego para tudo o mais: e, se induz ao casamento, este será bastante infeliz.

Passemos agora a uma investigação mais profunda do assunto. – O egoísmo é uma qualidade tão profundamente enraizada em toda individualidade em geral que, para estimular a atividade de um ser individual, os fins egoísticos são os únicos com os quais se pode contar com segurança. É verdade que a espécie tem sobre o indivíduo um direito prévio, mais imediato e maior que a efêmera individualidade; todavia, pode acontecer que, quando o indivíduo tem de ser ativo e até fazer sacrifícios para a conservação e o aprimoramento da espécie, a importância da questão não se torne tão compreensível para o seu intelecto adaptado apenas para os fins individuais, para que possa atuar adequadamente. Por isso, em tais casos, a natureza só pode alcançar o seu fim se implantar no in-

divíduo uma certa *ilusão*, em virtude da qual aparece como um bem para ele mesmo, o que é de fato um bem só para a espécie, de modo que ele a serve enquanto pensa servir a si mesmo. Em todo esse processo uma mera quimera, que logo desaparece, paira diante dele, e surge como motivo no lugar de uma realidade. Essa *ilusão* é o *instinto*. Na maioria dos casos deve-se considerá-lo como o sentido da *espécie*, que expõe à vontade o que lhe é favorável. Mas, como aqui a Vontade se tornou individual, ela tem de ser iludida de tal maneira que perceba pelo sentido do *indivíduo* aquilo que o sentido da espécie a ela apresenta, presumindo portanto seguir fins individuais, enquanto, na verdade, persegue meros fins gerais (esta palavra aqui tomada em sentido o mais estrito). O fenômeno exterior do instinto o observamos da melhor maneira nos animais, onde seu papel é mais significativo; mas o seu processo interior, como toda interioridade, só o podemos aprender a conhecer em nós mesmos. Pensa-se mesmo que o homem quase não tem instinto, quando muito apenas o do recém-nascido, que o faz procurar e agarrar o seio materno. Mas temos de fato um instinto bem determinado, nítido, complicado, a saber, o da escolha tão sutil, séria e obstinada do outro indivíduo para a satisfação sexual. Essa satisfação nela mesma, ou seja, na medida em que é um gozo sensual baseado numa necessidade imperiosa do indivíduo, nada tem a ver com a beleza ou a feiúra do outro indivíduo. Portanto, a zelosa e persistente tomada em consideração delas, ao

lado da escolha cuidadosa que daí se origina, manifestamente não se refere a quem escolhe, embora ele o presuma, mas com o verdadeiro fim, a criança a ser procriada, na qual o tipo da espécie deve ser conservado do modo o mais puro e íntegro possível. Embora mediante mil acidentes físicos e contrariedades morais nasçam muitas aberrações da figura humana, ainda assim o seu tipo genuíno é sempre restabelecido de novo, o que acontece graças a orientação do sentido da beleza, que precede sempre ao impulso sexual, e sem o qual este decai numa indigência repugnante. De acordo com isso, cada um preferirá resolutamente e desejará com veemência, em primeiro lugar os indivíduos mais belos, isto é, aqueles nos quais o caráter da espécie está impresso de modo o mais puro, mas, depois, almejará no outro indivíduo especialmente as perfeições que faltam a ele próprio e até achará belas as imperfeições que são o oposto das suas próprias: por isso, p. ex., homens pequenos procuram mulheres grandes, os louros amam as negras etc. – O arrebatamento vertiginoso que toma o homem quando ele vê uma mulher cuja beleza é para ele das mais adequadas, e lhe preludia a união com ela como o sumo bem, é justamente o *sentido da espécie*, que, reconhecendo sua estampa nitidamente expressa, gostaria de perpetuar-se com ela. Sobre essa decisiva inclinação para a beleza repousa a conservação do tipo da espécie e por isso é que ela age com tão grande poder. As considerações que a envolvem serão examinadas mais adiante em especial.

O que, portanto, guia aqui o homem é realmente um instinto, orientado para o melhor da espécie, enquanto ele imagina procurar apenas o supremo gozo pessoal. – Temos de fato aí uma revelação instrutiva sobre a essência íntima de *todo* instinto que, quase sempre, como aqui, põe o indivíduo em movimento para o bem da espécie. Pois é manifesto que o cuidado com o qual o inseto busca uma determinada flor, ou fruto, ou esterco, ou carne, ou, como os ichneumonídeos, uma larva de inseto estranho para *apenas lá* depositar seus ovos, não temendo canseira ou perigo para atingir tal objetivo, é bastante análogo àquele pelo qual um homem escolhe para a satisfação sexual cautelosamente uma mulher de qualidade determinada que lhe agrade individualmente, e então se esforça ansiosamente por ela, de modo tal que, muitas vezes para atingir esse fim, a despeito da razão, sacrifica sua própria felicidade de vida por causa de um casamento insensato ou de uma disputa amorosa que lhe custam poder, honra e vida, inclusive por meio de crimes, como o adultério ou o estupro; tudo isso apenas para servir à espécie do modo o mais conveniente possível, em conformidade à, em toda parte, soberana Vontade da natureza, mesmo se à custa do indivíduo. A saber, em toda parte o instinto é como um agir segundo um conceito de fim e, no entanto, totalmente sem este. A natureza o implanta lá onde o indivíduo que age seria incapaz de entender o fim ou o perseguiria de mau grado. Por isso, via de regra, o instinto é dado apenas aos animais, de

preferência aos inferiores, como os que têm um mínimo de entendimento, mas, quase só no caso aqui considerado, também ao homem, que como tal poderia entender o fim, mas não o perseguiria com o ardor necessário, a saber, mesmo à custa do seu bem-estar individual. Aqui, portanto, como em todo instinto, a verdade assume a figura da ilusão, para agir sobre a vontade. Uma ilusão voluptuosa é a que mistifica o varão, fazendo-o crer que encontrará nos braços de uma mulher, cuja beleza lhe agrada, um gozo maior do que nos braços de uma outra qualquer; ou, que direcionada exclusivamente para um *único* indivíduo, convence-o com firmeza que a sua posse lhe daria uma felicidade extrema. Em conseqüência, presume empregar esforço e sacrifício em favor do próprio gozo, enquanto isso acontece apenas para a conservação do tipo regular da espécie, ou em favor de uma individualidade bem determinada que deve chegar à existência, e que só pode provir de tais pais. Tão completo é aqui o caráter do instinto, e portanto a existência de um agir como estando de acordo com um conceito de fim e no entanto totalmente sem o mesmo, que quem é impulsionado por essa ilusão muitas vezes até detesta e gostaria de evitar a procriação, que é o único fim que o direciona, como ocorre em quase todas as ligações amorosas não-conjugais. De acordo com o caráter do assunto que foi exposto, cada enamorado, depois do gozo finalmente obtido, experimenta uma estranha decepção e se espanta que algo desejado com tanto anelo não proporcione mais

do que qualquer outra satisfação sexual, de modo que não se vê aí muito favorecido. Aquele desejo sexual está para todos os seus desejos restantes como a espécie está para o indivíduo, portanto como um infinito para um finito. Mas a satisfação só favorece a espécie e por isso não é acessível à consciência do indivíduo, que, aqui, animado pela vontade da espécie, com total sacrifício serviu a um fim que não era mesmo o seu próprio. Assim, cada enamorado, depois da realização final da grande obra, acha-se ludibriado, já que desapareceu a ilusão por meio da qual o indivíduo foi enganado pela espécie. Em acordo com isso, diz Platão com inteiro acerto: ἡδὼνὴ ἀπάντων ἀλαζονέστατον (*voluptas omnium maxime vaniloqua*) [não há nada mais presunçoso que a volúpia].

Tudo isso lança luz nova sobre os instintos e os impulsos engenhosos dos animais. Estes também, sem dúvida, são formados por um tipo de ilusão que lhes simula o próprio gozo, enquanto trabalham assiduamente e com auto-abnegação em favor da espécie: o pássaro constrói seu ninho, o inseto procura o único lugar propício para os seus ovos, ou faz caça a uma presa que, para ele mesmo, não é desfrutável, mas tem de ser posta ao lado dos ovos como alimento para as futuras larvas; as abelhas, as vespas, as formigas dedicam-se às suas construções engenhosas e suas economias altamente complicadas. A todos eles, com certeza, guia uma ilusão, que, a serviço da espécie, coloca a máscara de um fim egoístico. Eis provavelmente o único caminho para tornarmos compreen-

sível o mecanismo *interior* ou subjetivo que se encontra no fundamento da exteriorização do instinto. Entretanto, no aspecto exterior, ou objetivo, os animais fortemente dominados pelo instinto mostram-nos, sobretudo os insetos, um predomínio do sistema nervoso glandular, isto é, *subjetivo*, sobre o sistema *objetivo* ou cerebral; donde se deve concluir que são impulsionados não tanto por concepção correta, objetiva, mas por representações subjetivas estimuladoras de desejo, que surgem mediante a atuação do sistema glandular sobre o cérebro; logo, são impulsionados por uma certa *ilusão*: e esse é o processo *fisiológico* de todo instinto. – Para elucidação, menciono ainda como um outro exemplo, ainda que fraco, do instinto no homem, o apetite caprichoso das grávidas que parece originar-se do fato de que a alimentação do embrião às vezes requer uma modificação particular ou determinada do sangue que lhe afluí; daí que o prato que opera tal modificação logo se apresenta à grávida como objeto de um desejo ardente, nascendo, portanto, também aqui, uma *ilusão*. Assim, a mulher tem um instinto a mais que o homem, sendo também nelas o sistema glandular mais desenvolvido. Da grande preponderância do cérebro nos homens, explica-se que eles tenham menos instintos que os animais, e que mesmo os poucos que possuem possam ser facilmente mal direcionados. Desse modo, o sentido da beleza, que direciona instintivamente a escolha do objeto da satisfação sexual, é mal dirigido quando degenera em tendência para a pederastia; esse caso é análogo

ao fato de que a mosca-varejeira (*Musca vomitoria*), em vez de, em conformidade ao instinto, pôr seus ovos na carne putrefata, os põe na flor do *Arum dracunculus*, induzida pelo odor cadavérico desta planta.

O fato de que haja um instinto inteiramente direcionado para uma criança a ser procriada no fundamento de todo amor sexual adquire plena certeza por meio de uma análise mais precisa do assunto, à qual não podemos nos furtar. – Antes de mais nada, o homem está inclinado por natureza à inconstância no amor, a mulher à constância. O amor do homem diminui sensivelmente a partir do momento em que obteve satisfação; quase qualquer outra mulher o excita mais do que aquela que já possui: ele anseia pela variedade. O amor da mulher, ao contrário, aumenta justamente a partir desse momento. Isso é uma consequência do fim da natureza, direcionado para a conservação e, por conseguinte, para a mais vigorosa possível multiplicação da espécie. O homem pode, comodamente, procriar mais de cem crianças em um ano, se um número igual de mulheres estiver à sua disposição, enquanto a mulher, mesmo com tantos homens, só traz *uma* criança ao mundo em um ano (excetuando-se o nascimento de gêmeos). Por isso *ele* está sempre em busca de outras mulheres; *ela*, ao contrário, apegase firme a um único homem, pois a natureza a impele, instintivamente e sem reflexão, a conservar o provedor e protetor da futura prole. Em consequência, a fidelidade conjugal é artificial para o homem, para a mulher, natural, e, portanto, o adultério da mulher,

tanto em termos objetivos, devido às consequências, quanto em termos subjetivos, enquanto contrário à natureza, é muito mais imperdoável que o do homem.

Mas para ir mais a fundo no assunto e convencer de modo pleno que a satisfação com o outro sexo, por mais objetiva que possa parecer, é apenas um instinto mascarado, isto é, o sentido da espécie que se esforça por conservar o seu tipo, temos de investigar mais de perto até as considerações que nos guiam nessa satisfação e nos aprofundar nas mais especiais dentre elas, por mais estranho que possa parecer a menção de tais peculiaridades aqui numa obra de filosofia. Essas considerações dividem-se nas que concernem imediatamente ao tipo da espécie, isto é, a beleza, e nas que se dirigem para as qualidades psíquicas e, por fim, nas meramente relativas, resultantes da exigência de correção ou neutralização mútua das unilateralidades e anomalias de ambos os indivíduos. Queremos passá-las em revista uma a uma.

A principal consideração que guia nossa escolha e inclinação é a *idade*. Em geral, isso é válido para os anos que vão desde o princípio até o fim da menstruação, entretanto damos decisiva preferência para o período entre os dezoito e vinte e oito anos. Fora desses anos, ao contrário, nenhuma mulher pode nos excitar: uma mulher idosa, isto é, que não mais menstrua, desperta nossa repugnância. Juventude sem beleza sempre provoca excitação, mas beleza sem juventude, não. Manifestamente, a intenção inconsciente que nos guia aqui é a possibilidade de procriação em ge-

ral e, por isso, cada indivíduo perde em estímulo para o outro sexo à medida que se distancie do período mais favorável à procriação ou concepção. A segunda consideração é a *saúde*: doenças agudas perturbam apenas passageiramente, já as crônicas, ou caquexias, repugnam, porque podem se transmitir à criança. A terceira consideração é o *esqueleto*: porque é o fundamento do tipo da espécie. Depois da idade e da doença nada nos repele mais que uma figura deformada e nem mesmo o mais belo rosto pode compensá-la; antes, até mesmo o rosto mais feio, num corpo bem constituído, será incondicionalmente preferido. E mais: sentimos de modo mais forte cada desproporção do esqueleto, p. ex. uma figura mirrada, retorcida, pernas curtas e também o andar coxo, quando não é consequência de um acidente exterior. Ao contrário, uma conformação corpórea notadamente bela pode compensar muitas deficiências: ela nos enfeitiça. A essa mesma consideração também pertence o elevado valor que todos atribuem à pequenez dos pés: baseado em que estes são um caráter essencial da espécie, pois nenhum animal possui o conjunto do tarso e do metatarso tão pequeno quanto o homem, o que se relaciona com o seu andar ereto, já que ele é um plantígrado. Em acordo com isso, diz *Jesus de Sirac* (26, 23: segundo a tradução melhorada de Kraus): “Uma mulher bem talhada e de belos pés é como colunas de ouro sobre bases de prata.” Também os dentes nos são importantes, por serem essenciais à alimentação e particularmente hereditários. A quarta consideração é uma certa *abundância de car-*

ne, portanto uma predominância da função vegetativa, da plasticidade, pois esta promete ao feto rico alimento: por conseguinte, uma magreza extrema nos repele sobremaneira. Peitos femininos bem dotados exercem sobre o sexo masculino uma atração incomum porque, estando em conexão direta com as funções de reprodução da mulher, promete ao recém-nascido rico alimento. Ao contrário, mulheres gordas *em excesso* despertam nossa repulsa, a causa sendo o fato de que essa característica indica atrofia do útero, portanto esterilidade, o que a cabeça não sabe, mas sim o instinto. Só a última consideração é sobre a *beleza do rosto*. Também aqui, antes de tudo, são levadas em conta as partes ósseas, o que é notado principalmente num belo nariz, e um nariz curto, arrebitado, estraga tudo. Uma curvatura pequena do nariz, para baixo ou para cima, já decidiu sobre a felicidade de vida de inumeráveis moças, e com acerto, pois o que vale é o tipo da espécie. Uma boca pequena, com maxilares pequenos, é bem essencial, como caráter específico do semblante humano, em oposição ao focinho dos animais. Um queixo voltado para trás, como que amputado, é particularmente repulsivo, porque o *mentum prominulum* [mento proeminente] é um traço característico e exclusivo de nossa espécie. Por fim, vem a consideração acerca dos belos olhos e da testa: eles se relacionam com as qualidades psíquicas, sobretudo com as intelectuais, herdadas da mãe.

As considerações inconscientes que, do outro lado, envolvem a inclinação das mulheres, nós, natural-

mente, não podemos fornecê-las de modo tão preciso. Em geral, pode-se afirmar o seguinte. Dão preferência à idade dos 30 aos 35 anos, mesmo ante os anos da juventude, que oferecem de fato a mais tocante beleza humana. O fundamento é que elas não são guiadas pelo gosto, mas pelo instinto, que na idade mencionada reconhece o apogeu da força de procriação. De maneira geral elas observam pouco a beleza, em especial a do rosto, como se tomando para si a exclusividade de transmiti-la à criança. É sobretudo cativante para elas a força do homem e a coragem ligada a ela, pois estas prometem a procriação de crianças fortes e, ao mesmo tempo, um protetor valente. Cada defeito corporal do homem, cada desvio do tipo, pode, tendo em vista a criança, ser suprimido pela mulher na geração, desde que ela mesma seja irrepreensível nas mesmas partes, ou as exceda em sentido oposto. Excetuam-se apenas *as* qualidades do homem específicas do seu sexo e que, por conseguinte, a mãe não pode dar à criança; é o caso da estrutura masculina do esqueleto, ombros largos, ancas estreitas, pernas retas, força muscular, coragem, barba etc. Por isso, com frequência, mulheres amam homens feios, mas nunca um homem destituído de masculinidade, porque não podem neutralizar esta carência.

O segundo tipo de considerações que estão no fundamento do amor sexual diz respeito às qualidades psíquicas. Aqui encontraremos a mulher atraída em geral pelas qualidades do coração ou caráter do homem, como sendo as herdadas do pai. Antes de mais

nada, a mulher é cativada pela firmeza da vontade, pela resolução e coragem, talvez também pela honra e bondade de coração. Ao contrário, os méritos intelectuais não exercem sobre ela nenhum poder direto e instintivo, justamente por *não* serem herdados do pai. A falta de inteligência não prejudica as mulheres: ao contrário, uma força espiritual muito forte, ou o gênio, como uma anomalia, até podem agir desfavoravelmente. Por isso, com frequência vê-se um homem bem instruído, espirituoso e amável ser preterido por mulheres, em favor de outro feio, imbecil e rude. Também, às vezes, são feitos casamentos de amor entre seres altamente heterogêneos em termos espirituais: p. ex., *ele* é rude, forte e limitado, *ela* delicada, refinada nos pensamentos, instruída, com senso estético etc.; ou *ele* é genial e sábio, *ela* uma parva:

*Sic visum Veneri; cui placet impares
Formas atque animos sub juga aenea
Saevo mittere cum joco.**

O fundamento é que, aqui, predominam considerações inteiramente distintas das intelectuais: — as do instinto. No casamento é visada não a conversação espiritual mas a procriação de crianças: trata-se de uma aliança dos corações, não das cabeças. É uma presunção vã e risível quando as mulheres afirmam terem se

* N. do T.: Assim labora Vênus, que se compraz
Em unir várias formas e mentes sob jugo brônzeo,
E com isso se diverte.

enamorado pelo espírito de um homem, ou é a exaltação de um ser degenerado. – Os homens, pelo contrário, não são determinados, no amor instintivo, pelas *qualidades de caráter* da mulher e, por isso, tantos Sócrates encontraram as suas Xantipas, p. ex. Shakespeare, Albrecht Dürer, Byron e assim por diante. Aqui atuam as qualidades *intelectuais* porque são herdadas da mãe. Sua influência é, todavia, facilmente sobrepujada pela da beleza corporal, a qual, tocando pontos mais essenciais, faz efeito mais imediato. Entrementes, acontece que as mães, por sentimento ou por experiência daquela influência, e com o objetivo de tornar suas filhas atraentes para os homens, fazem com que aprendem belas artes, línguas e coisas semelhantes, com o que querem auxiliar o intelecto com meios artificiais, justamente como acontece nos casos dos quadris e peitos. – Observe-se bem que aqui se trata exclusivamente da atração imediata, instintiva, unicamente a partir da qual resulta o *enamorar-se* propriamente dito. Que uma mulher inteligente e instruída aprecie o intelecto e o espírito de um homem, que um homem, a partir de ponderação racional, examine e considere o caráter de sua noiva, em nada concerne à coisa da qual se trata aqui: tudo isso fundamenta uma escolha racional visando ao casamento, não ao amor apaixonado, que é nosso tema.

Até aqui levei em conta apenas as considerações *absolutas*, isto é, que valem para qualquer um. Agora chego às *relativas*, que são individuais porque com estas se tem em mira retificar o tipo da espécie que se

expõe já deficiente, corrigir os desvios que a própria pessoa que escolhe traz em si, para, assim, reconduzir a uma pura exposição do tipo. Aqui, pois, cada um ama o que lhe falta. Oriunda da índole individual e direcionada para a índole individual, a escolha baseada em tais considerações *relativas* é mais determinada, segura e exclusiva que as oriundas apenas das considerações absolutas; por conseguinte, a origem do amor apaixonado propriamente dito, via de regra, será encontrada nestas considerações relativas, e apenas a origem da inclinação habitual e fácil será encontrada nas considerações absolutas. De acordo com isso, não são exatamente as belezas regulares, perfeitas que costumam acender as grandes paixões. Para que nasça uma tal inclinação realmente apaixonada exige-se algo que só se deixa expressar mediante uma metáfora química: ambas as pessoas têm de se neutralizar mutuamente, como ácido e álcali num sal neutro. As determinações exigidas são no essencial as seguintes. Primeiro: toda sexualidade é unilateralidade. Esta unilateralidade se exprime num indivíduo de modo mais decisivo, e existe em grau mais elevado, do que num outro, podendo, portanto, ser mais bem completada e neutralizada em cada indivíduo por este, e não por outro indivíduo do sexo oposto, já que ele precisa de uma unilateralidade oposta à sua para complemento do tipo da humanidade no novo indivíduo a ser procriado, para cuja constituição isso tudo sempre concorre. Os fisiólogos sabem que a masculinidade e a feminilidade admitem inú-

meros graus, mediante os quais a primeira pode diminuir até o repugnante ginantropo e a hipospadia, e a outra se eleva até o gracioso andrógino: de ambos os lados o hermafroditismo perfeito pode ser atingido, e com ele os indivíduos ocupam o justo meio entre ambos os sexos, a nenhum deles pertencendo, e sendo, portanto, inaptos para a reprodução. Para a neutralização mútua de duas individualidades que está em pauta exige-se que o grau determinado de masculinidade do *homem* corresponda exatamente ao grau determinado de feminilidade da *mulher*, suprimindo-se com isso aquelas unilateralidades de modo preciso. Assim, o homem mais masculino procurará a mulher mais feminina e *vice versa*, e justamente desse modo cada indivíduo procurará quem lhe corresponda no grau de sexualidade. Como se dá a proporção exigida entre dois indivíduos, isso é algo sentido instintivamente por eles, e encontra-se, junto com as outras considerações *relativas*, no fundamento dos graus superiores do enamorar-se. Enquanto os amantes falam pateticamente da harmonia de suas almas, na maioria das vezes o núcleo da coisa é a disposição conjunta, aqui demonstrada, concernindo à procriação de um ser e sua perfeição, e é manifesto que nesta disposição há muito mais do que na harmonia de suas almas, – a qual, com frequência, não muito depois das núpcias, dissolve-se numa desarmonia gritante. Acrescentam-se a essas as considerações relativas suplementares, baseadas em que cada um aspira suprimir as suas fraquezas, carências e desvios do

tipo mediante o outro, para que não se perpetuem na criança a ser procriada, ou mesmo aumentem até anormalias completas. Quanto mais fraco for um homem no que se refere à força muscular, tanto mais procurará mulheres fortes: a mulher também fará o mesmo do seu lado. Mas como, via de regra, é conforme à natureza uma força muscular mais fraca para a mulher, então, via de regra, também as mulheres darão preferência aos homens mais fortes. – A estatura é também uma consideração importante. Homens pequenos têm uma inclinação decisiva por mulheres grandes, e *vice versa*, e, de fato, a predileção de um homem pequeno por mulheres grandes será tanto mais apaixonada quanto ele mesmo tenha sido gerado por um pai grande e apenas por influência da mãe tenha ficado pequeno; porque ele recebeu do pai o sistema de vasos sanguíneos e a energia dos mesmos, capaz de irrigar com sangue um corpo grande; ao contrário, se o seu pai e avô foram já pequenos, então aquela inclinação se fará menos sensível. No fundamento da aversão de uma mulher grande por homens grandes reside a intenção da natureza de evitar uma raça de estatura grande demais, que, com as forças a serem atribuídas por *essa* mulher, tornar-se-ia muito fraca para viver por longo tempo. Todavia, se uma mulher assim escolhe um esposo grande, quem sabe para se apresentar melhor na sociedade, então, via de regra, a descendência expiará a insensatez. – Bastante decisiva é, ademais, a consideração sobre a compleição. Louros anseiam por negros ou morenos, mas só raramente

estes àqueles. O fundamento é que o cabelo louro e os olhos azuis já constituem uma variante, quase uma anomalia: análoga à dos ratos brancos, ou pelo menos à dos cavalos brancos. Em nenhuma outra parte do mundo eles são naturais, mesmo na proximidade dos pólos, mas só na Europa, e são manifestamente provenientes da Escandinávia. De passagem seja aqui exprimida a minha opinião de que a cor branca da pele não é natural ao homem, mas da natureza ele tem a pele preta ou morena, como nossos ancestrais, os hindus; logo, nunca um homem branco nasceu originariamente do ventre da natureza, e, portanto, não há nenhuma raça branca, por mais que se tenha falado sobre ela, mas todo homem branco é um homem empalidecido. Impelido ao norte que lhe é estrangeiro, onde apenas subsiste como as plantas exóticas, e, precisando, como estas, de estufa no inverno, o homem tornou-se branco no decorrer dos séculos. Os ciganos, um ramo indiano que só emigrou há cerca de quatro séculos, mostram a transição da compleição dos hindus para a nossa*. No amor sexual, pois, a natureza se esforça por voltar ao cabelo escuro e ao olho castanho, como para o tipo originário: a cor branca da pele, entretanto, tornou-se uma segunda natureza, embora não a tal ponto que nos repila o moreno dos hindus. – Por fim, cada um também procura nas partes isoladas do corpo o corretivo para suas carências e

.....

* Pormenores acerca disso se encontram em *Parerga*, v. 2, § 92 da primeira edição (2ª ed., pp. 167-70).

desvios, e de modo tanto mais decisivo, quanto mais importante for a parte. Daí indivíduos de nariz achatado terem uma satisfação inexprimível diante dos narizes aquilinos, as caras de papagaio, e é assim também no que se refere às partes restantes. Homens cuja estrutura corpo e membros é demasiado franzina e alongada, podem até achar belo um corpo sobremaneira compacto e curto. – De maneira análoga agem as considerações acerca do temperamento: cada um preferirá o seu oposto, só na medida, porém, em que o seu é um temperamento decisivo. – Quem é perfeito em algum aspecto não procura e ama justamente a imperfeição contrária, mas a aceita mais facilmente do que outras pessoas, porque ele mesmo protege as crianças contra a grande imperfeição nesse aspecto. P. ex., quem é muito branco não será atraído por uma tez amarelada, mas quem a tiver achará a reluzente brancura de uma beleza divina. – O caso raro de um homem enamorar-se por uma mulher de fato feia entra em cena quando, na acima abordada exata harmonia do grau de sexualidade, o conjunto das anomalias completas da mulher é precisamente oposto ao do homem, portanto são o seu corretivo. O enamorar-se, então, costuma atingir um elevado grau.

A seriedade profunda com a qual examinamos as partes do corpo da mulher, o que ela do seu lado também faz, a escrupulosidade crítica com a qual inspecionamos uma mulher que começa a nos agradar, a obstinação da nossa escolha, a atenção redobrada com a qual o noivo observa a sua noiva, a precaução para

não ser iludido por nenhuma parte, e o grande valor que ele atribui a cada um mais ou menos nas partes essenciais, – tudo isso é inteiramente adequado à importância do fim. Pois a criança a ser procriada terá de trazer durante toda a vida uma parte semelhante: se, p. ex., a mulher é apenas um pouco encurvada, isto pode com facilidade acarretar para o seu filho uma corcova, e assim por diante. – A consciência de tudo isso com certeza não existe mas, antes, cada um presume fazer aquela escolha difícil apenas no interesse da própria volúpia (que no fundo não pode estar interessada no assunto); ele a faz, porém, sob a pressuposição de sua própria corporeidade, exatamente em conformidade ao interesse da espécie, cuja tarefa secreta é conservar o tipo o mais puro possível. O indivíduo age aqui, sem o saber, a serviço de um superior, a espécie: daí a importância que confere a coisas que, enquanto tais, poderiam e até mesmo teriam de lhe ser indiferentes. – Há algo de inteiramente peculiar na seriedade profunda e inconsciente com a qual duas pessoas jovens de sexo distinto, que se vêem pela primeira vez, se consideram mutuamente, tanto no olhar investigativo e penetrante que se lançam, como na inspeção cuidadosa que os traços e partes de ambas têm de sofrer. Esse investigar e examinar é a *meditação do gênio da espécie* sobre o possível indivíduo que ambos poderiam procriar e a combinação de suas qualidades. Do resultado dessa meditação depende o grau de seu bem-estar e desejo mútuos. O desejo, depois que atingiu um grau significativo, pode

subitamente extinguir-se pela descoberta de algo que até então permanecera inobservado. – Dessa forma o gênio da espécie, em todos os que são capazes de procriação, medita sobre a geração vindoura, cuja constituição é a grande obra com que se ocupa *Cupido*, continuamente ativo, especulando e engendrando. Ante a importância da sua grande questão, que concerne enquanto tal à espécie e a todas as gerações vindouras, as questões dos indivíduos, no seu efêmero conjunto, são bem insignificantes e, por isso, o gênio da espécie está sempre preparado a sacrificá-los sem consideração. Pois se relaciona com eles como um imortal diante dos mortais, e seus interesses estão para os interesses individuais como o infinito para o finito. Portanto, ele trata de administrar na consciência questões de tipo mais elevado que as atinentes apenas ao bem-estar individual, e isso com sublime imperturbabilidade, em meio ao tumulto da guerra, ou da agitação da vida de negócios, ou na devastação de uma peste, tratando-as até mesmo no isolamento do claustro.

Vimos acima que a intensidade do enamorar-se aumenta com sua individualização, ao demonstrarmos como a constituição corpórea de dois indivíduos pode ser tal que, para servir ao restabelecimento o melhor possível do tipo da espécie, um é o complemento inteiramente especial e perfeito do outro, o que portanto os faz se desejarem com exclusividade. Neste caso, já surge uma paixão significativa, que, justamente por ser direcionada para um único objeto e apenas para este, como que representa uma missão *especial* da

espécie, e subitamente ganha uma aura nobre e sublime. Por causa do fundamento oposto, o mero impulso sexual é vulgar, porque, sem individualização, direciona-se a todos e se esforça por conservar a espécie, apenas segundo a quantidade, com pouca consideração da qualidade. Mas a individualização, e com ela a intensidade do enamorar-se, pode atingir um grau tão elevado que, sem sua satisfação, todos os bens do mundo, e até a própria vida, perdem seu valor. Tem-se então um desejo que cresce a uma veemência inigualável, que prepara para qualquer sacrifício e, no caso em que sua realização permanece irrevogavelmente recusada, pode conduzir à loucura ou ao suicídio. Além das considerações acima mencionadas, deve haver ainda outras inconscientes, que se encontram no fundamento de uma tal paixão extremada, embora não as tenhamos diante dos olhos. Por isso temos de admitir que aqui não só a corporificação, mas também a *vontade* do homem, e o *intelecto* da mulher possuem uma adequação especial mútuos, em consequência da qual um indivíduo inteiramente determinado só pode ser procriado por eles e cuja existência é aqui tencionada pelo gênio da espécie, a partir de fundamentos que, por se encontrarem na essência da coisa-em-si, são-nos inacessíveis. Ou, para falar de maneira mais apropriada: a Vontade de vida anseia aqui objetivar-se num indivíduo bem determinado, que só pode ser procriado por este pai junto com esta mãe. Esse desejo metafísico da Vontade em si não tem nenhuma outra esfera de ação na série dos seres a não ser os corações dos futuros pais, que são portanto arrebatados

por esse ímpeto e se iludem ao acreditarem desejar para si mesmos o que, por enquanto, tem apenas um fim puramente metafísico, isto é, situado fora da série das coisas realmente existentes. Portanto, o ímpeto do futuro indivíduo, que só aqui se torna então possível, para chegar à existência, ímpeto esse que provém da fonte originária de todos os seres, é aquilo que se expõe no fenômeno, como a suprema paixão mútua dos futuros pais, para quem tudo de externo se torna insignificante e que, de fato, é uma ilusão sem igual, que faz com que se torna um enamorado entregue todos os bens do mundo em troca da união com esta mulher, – que, em verdade, não lhe proporciona muito mais do que qualquer outra. Que, entretanto, apenas isso seja visado depreende-se do fato de que essa suprema paixão, tanto quanto qualquer outra, extingue-se no gozo, – para grande espanto dos envolvidos. Extingue-se também quando, por causa de uma eventual esterilidade da mulher (que, segundo Hufeland, pode originar-se de 19 erros fortuitos de constituição), o fim propriamente metafísico é obstado; e também se extingue diariamente em milhões de germen aniquilados, nos quais o mesmo princípio metafísico de vida se esforça pela existência; não existe outro consolo para isso a não ser o de estar à disposição da Vontade de vida uma infinitude de espaço, tempo, matéria e portanto uma inesgotável ocasião do retorno.

A Teofrasto Paracelso, que não tratou desse tema e para quem todo o curso de meus pensamentos é

desconhecido, tem de ter ocorrido ao menos uma vez, mesmo que vagamente, a idéia aqui exposta, ao ter escrito, num contexto bem diferente e na sua maneira desconexa, a seguinte passagem digna de menção: *Hi sunt, quos Deus copulavit, ut eam, quae fuit Uriae et David; quamvis ex diametro (sic enim sibi humana mens persuadebat) cum justo et legitimo matrimonio pugnaret hoc... sed propter Salomonem, qui aliunde nasci non potuit, nisi ex Bathseba, conjuncto David semine, quamvis meretrice, conjunxit eos Deus (De vita longa, I, 5).* [Estes são os que Deus uniu, como, p. ex., aquela que pertenceu a Urias e Davi; embora essa relação (disso estava persuadido o espírito humano) esteja diametralmente em desacordo com um matrimônio justo e legítimo. – Mas devido a Salomão, que não podia nascer de outros, somente de Bathseba e do sêmen de Davi, embora ela fosse meretriz, Deus os uniu.]

O anelo do amor, o *ἔμπεδος*, que os poetas de todos os tempos estão continuamente ocupados em expressar de mil formas, sem esgotar o seu objeto e mesmo sem poder dar conta dele de modo extenuante, esse anelo, que conecta à posse de uma mulher determinada a representação de uma bem-aventurança infinita, ou então uma dor inexprimível ao pensamento de que a posse não possa ser atingida – esse anelo e essa dor de amor não podem emprestar a sua matéria das necessidades de um indivíduo efêmero; mas são o suspiro do espírito da espécie, que vê aqui um meio insubstituível para atingir ou perder seus alvos e,

por isso, geme profundamente. Só a espécie tem vida infinita e é portanto capaz de desejos infinitos, satisfações infinitas e dores infinitas. Mas estes estão aqui encarcerados no peito estreito de um mortal: nada de admirável pois, se ele parece querer despedaçar-se, não podendo achar nenhuma expressão para o preságio de uma delícia ou dor infinitas. É isso que dá a matéria para toda poesia erótica de gênero sublime, que, de acordo com seu tema, eleva-se em metáforas transcendentais que sobrevoam tudo o que há de terreno. Esse é o tema de Petrarca, a matéria de Saint-Preux, Werther e Jacopo Ortis, que, do contrário, não seriam compreensíveis nem explicáveis. Pois aquela apreciação infinita pela amada não se baseia num eventual mérito espiritual, nem, em geral, em méritos objetivos, reais; mesmo porque, com frequência, o amante não os conhece de modo suficiente e preciso, como era o caso de Petrarca. Só o espírito da espécie pode ver com um só olhar o *valor* que ela tem para *ele*, para os seus fins. Também, via de regra, as grandes paixões nascem à primeira vista:

*Who ever lov'd, that lov'd not at first sight?**
Shakespeare, *As you like it*, III, 5.

Digna de menção, nesse sentido, é uma passagem do romance já célebre há 250 anos *Guzman de Alfarache*, de Mateo Aleman: *No es necesario, para que*

.....
* N. do T.: Quem já amou, que não tenha amado à primeira vista?

uno ame, que pase distancia de tiempo, que siga discurso, ni haga elección, sino que con aquella primera y sola vista, concurren juntamente cierta correspondencia o consonancia, o lo que acá solemos vulgarmente decir, una confrontación de sangre, y que por particular influxo suelen mover las estrellas. [Para que alguém ame não é necessário que passe muito tempo, que empregue ponderação e faça uma escolha; mas apenas que, naquele primeiro e único olhar, encontre-se uma certa adequação ou concordância mútuas, ou aquilo que aqui costumamos vulgarmente designar como uma simpatia de sangue, e que com particular influxo move as estrelas.] *P. II, L. III, c. 5.* Em conformidade com isso, a perda da amada para um rival, ou para a morte, é também sentida pelo amante apaixonado como uma dor que supera qualquer outra, justamente porque é de tipo transcendente, já que afeta não apenas o indivíduo, mas o atinge em sua *essentia aeterna* [essência eterna], na vida da espécie, para cuja vontade especial e missão ele estava aqui ocupado. Por isso, o ciúme é tão cheio de tormentos e tão furioso, e a renúncia da amada é o maior de todos os sacrifícios. – Um herói se envergonha de todas as lamúrias, menos das amorosas; porque nelas não é ele, mas a espécie que se lamenta. – Na *Grande Zenóbia* de Calderon se encontra, no segundo ato, uma cena entre Zenóbia e Décio, onde este diz:

*Cielos, luego tu me quieres?
Perdiera cien mil victorias,
Volviérame, etc.**

Aqui, a honra, que sobrepujou cada interesse, é derrotada logo que o amor sexual, isto é, o interesse da espécie, entra em jogo e vê uma vantagem decisiva diante de si: pois tal interesse é infinitamente predominante diante de qualquer interesse do mero indivíduo, por mais importante que seja. Só a ele cedem, pois, a honra, o dever e a lealdade, após terem resistido a toda outra tentativa, mesmo à ameaça de morte. – Do mesmo modo, o encontramos na vida privada onde, em nenhum outro ponto, a escrupulosidade é mais rara do que neste, sendo às vezes posta de lado até por pessoas até então honradas e probas, e o adultério é cometido sem escrúpulos, quando o amor apaixonado, isto é, o interesse da espécie, apodera-se delas. Até parece que é como se elas aí acreditassem estar conscientes de uma prerrogativa mais elevada que as conferidas pelos interesses dos indivíduos; justamente porque elas agem no interesse da espécie. Nesse sentido, digna de menção é a passagem de Chamfort: *Quand un homme et une femme ont l'un pour l'autre une passion violente, il me semble toujours que, quelque soient les obstacles qui les séparent,*

.....
* N. do T.: Céus! também tu me amas?
Em favor disso renunciaria a mil vitórias,
Retornaria, etc.

un mari, des parents etc., les deux amans sont l'un à l'autre, de par la Nature, qu'ils s'appartiennent de droit divin, malgré les lois et les conventions humaines [Quando um homem e uma mulher têm um pelo outro uma paixão violenta, parece-me sempre que, quaisquer que sejam os obstáculos a separá-los, um marido, pais etc., os dois amantes existem por natureza um para o outro, eles se pertencem por direito divino, apesar das leis e convenções humanas]. Quem quisesse se indignar com isso, eu o remeteria à indulgência notável com a qual o Salvador, no Evangelho, trata a adúltera, já que pressupõe, ao mesmo tempo, a mesma culpa em todos os ali presentes. – Desse ponto de vista, a maior parte do *Decamerão* aparece como uma mera ironia e escárnio do gênio da espécie sobre os direitos e interesses dos indivíduos, por ele pisoteados. – Com igual facilidade, as diferenças de posição e todas as relações semelhantes, quando se opõem à ligação dos amantes apaixonados, são postas de lado e qualificadas de nulas pelo gênio da espécie que, perseguindo seus fins pertencentes a gerações infinitas, dissipa como migalhas ao vento tais normas e convenções humanas. A partir do mesmo fundamento profundo, cada perigo, lá onde vigeram os fins da paixão enamorada, é voluntariamente enfrentado e mesmo o até então medroso se torna aqui corajoso. – Mesmo nas peças de teatro e nos romances vemos, com participação alegre, as pessoas jovens, que defendem seus casos amorosos, isto é, o interesse da espécie, triunfarem sobre os anciãos, que se preocupam

apenas com o bem dos indivíduos. Pois o esforço dos amantes parece-nos tanto mais importante, sublime e por isso mais justo do que qualquer outro que se lhe opõe, tanto quanto a espécie é mais significativa que o indivíduo. De acordo com isso, o tema fundamental de quase todas as comédias é a aparição do gênio da espécie com seus fins que contrariam os interesses pessoais dos indivíduos representados e, por conseguinte, ameaçam sepultar a felicidade dos mesmos. Via de regra ele se impõe, o que, em conformidade com a justiça poética, satisfaz o espectador, porque este sente que os fins da espécie superam em muito os dos indivíduos. Por isso, no desenlace, o espectador inteiramente satisfeito deixa os amantes triunfantes, pois compartilha com eles a ilusão de que teriam fundado a própria felicidade, quando, em verdade, a sacrificaram para o bem da espécie, contra a vontade dos anciãos precavidos. Em algumas comédias fora das normas, tentou-se inverter a coisa e impor a felicidade do indivíduo à custa dos fins da espécie: só que aí o espectador sente a dor que padece o gênio da espécie, e não se consola mediante as vantagens asseguradas aos indivíduos. Como exemplos deste tipo ocorrem-me duas pequenas peças bastante conhecidas: *La reine de 16 ans* [A rainha de 16 anos] e *Le mariage de raison* [O casamento de conveniência]. Em tragédias com disputas amorosas, na medida em que os fins da espécie são malogrados, muitas vezes os amantes, seus instrumentos, sucumbem ao mesmo tempo: p. ex., em *Romeu e Julieta*,

Tancredo, Don Carlos, Wallenstein, A noiva de Messina e muitas outras.

O fato de um homem estar enamorado produz frequentemente fenômenos cômicos, e às vezes trágicos; em ambos os casos porque ele, possuído pelo espírito da espécie, é agora dominado por este e não mais se pertence: assim, sua ação é inadequada à do indivíduo. O que, nos graus mais elevados da paixão, confere aos pensamentos do homem um aspecto tão poético e sublime, até mesmo uma direção transcendente e sobrenatural, em virtude da qual ele parece perder completamente de vista seus fins próprios e bastante físicos, é no fundo o fato de que ele está agora animado pelo espírito da espécie, cujas questões são infinitamente mais importantes que as concernentes apenas aos indivíduos; ele recebe a missão especial de fundar toda a existência de uma descendência indefinidamente longa, com *esta* índole individual e bem determinada, que só pode ser adquirida a partir *dele* como pai e de sua amada como mãe, descendência que, *enquanto tal*, sem isso, nunca chega à existência, enquanto a objetivação da Vontade de vida exige expressamente esta existência. É o sentimento de agir em questões de importância tão transcendente o que eleva os enamorados tão alto, acima de tudo o que é terreno, e até acima de si mesmos, e confere aos seus desejos bem físicos uma aparência tão hiperfísica, tornando o amor um episódio poético até na vida do homem mais prosaico quando a coisa ganha às vezes um aspecto cômico. – Aquela missão da Vontade que

se objetiva na espécie apresenta-se na consciência do enamorado sob a máscara da antecipação de uma bem-aventurança infinita, que seria encontrada por ele na união com este determinado indivíduo feminino. Nos graus supremos da paixão essa quimera é tão radiante que, se ela não pode ser realizada, a própria vida perde todo encanto, parecendo tão vazia de alegria, insossa e intragável que o desgosto ultrapassa os terrores da morte; por isso, às vezes, é voluntariamente abreviada. A vontade deste homem é engolfada no turbilhão da vontade da espécie, ou ela adquiriu tanto predomínio sobre a vontade individual, que, se esta não pode agir em prol da espécie, o homem desdenha agir por si. O indivíduo é aqui um vaso demasiado frágil para poder conter o anelo infinito da vontade da espécie concentrado num objeto determinado. Neste caso, a saída é o suicídio, às vezes o duplo suicídio de ambos os amantes; a menos que a natureza, para salvar a vida, faça com que apareça a loucura, que então envolve com seu véu a consciência daquele estado desesperado. – Nenhum ano transcorre sem comprovar, mediante muitos casos semelhantes, a realidade do que foi aqui exposto.

Todavia, não é só a paixão amorosa insatisfeita que tem às vezes uma saída trágica, mas também a satisfeita que leva mais frequentemente à infelicidade do que à felicidade. Pois é comum as exigências da paixão colidirem tão forte com o bem-estar da pessoa envolvida, que o sepultam, já que são incompatíveis com as demais relações e destroem o plano de vida

edificado sobre elas. Sim, o amor com freqüência está em contradição não só com as situações exteriores, mas até com a própria individualidade, na medida em que se projeta sobre pessoas que, fora a relação sexual, seriam odiadas pelo amante, desprezadas, despertando até mesmo a repugnância. Mas a vontade da espécie é tão mais poderosa que a do indivíduo, que o amante fecha os olhos diante de todos aqueles atributos que lhe são desagradáveis, não se dá conta de nada e nada vê, ligando-se para sempre ao objeto de sua paixão: aquela ilusão que o cega tão completamente desaparece logo que satisfeita a vontade da espécie, restando-lhe uma companheira odiosa. Apenas a partir daí é explicável a freqüência com a qual vemos homens bastante razoáveis e até distintos ligados a dragões e asmodeus, e não concebemos como puderam ter feito uma tal escolha. Daí os antigos representarem o Amor como cego. Sim, um enamorado pode até conhecer de modo claro e sentir amargamente o temperamento e falhas de caráter insuportáveis de sua noiva, que prometem uma vida atormentada, e mesmo assim não se intimida:

*I ask not, I care not,
If guilt's in thy heart;
I know that I love thee,
Whatever thou art.**

.....
* N. do T.: Não pergunto, não temo
Se és culpada em teu coração;
Sei que te amo,
Não importa o que sejas.

Pois no fundo o enamorado não trata do *próprio* assunto, mas do assunto de um terceiro, que ainda deve nascer; embora o envolva a ilusão de que trate do próprio assunto. Mas justamente esse não-tratar-do-*próprio*-assunto, que em geral é marca de grandeza, também confere ao amor apaixonado o aspecto sublime e o torna objeto digno de poesia. – Por fim, o amor sexual convive até com o ódio mais expresso contra seu objeto, por isso já Platão o comparou ao amor dos lobos pelas ovelhas. Isso acontece quando um amante apaixonado, apesar de todos os esforços e súplicas, não pode encontrar condescendência sob qualquer condição:

*I love and hate her.**
Shakespeare, *Cymb.*, III, 5.

O ódio contra a amada, então aceso, às vezes vai tão longe que o homem a mata e em seguida se suicida. Um par de exemplos desse tipo costumam ser dados a cada ano, e podemos encontrá-los nos jornais ingleses e franceses. Portanto, são no todo justos os versos de Goethe:

*Bei aller verschmähten Liebe! beim höllischen Elemente!
Ich wollt', ich wüß't' was ärger's, daß ich's fluchen könnte!****

.....
* N. do T.: Eu a amo e a odeio.

** N. do T.: Por todo amor envergonhado! Pelos elementos infernais!
Quisera conhecer algo de pior para poder amaldiçoar!

De fato não é uma hipérbole se um amante designa como crueldade a frieza de sua amada e a alegria de sua frivolidade, que se deleita com seus sofrimentos, pois ele está sob a influência de um impulso que, aparentado ao instinto dos insetos, compele-o, apesar de todos os fundamentos da razão, a perseguir seus fins de modo incondicional e a pôr de lado todo o resto: não há como escapar. Não um, mas muitos Petrarcas já existiram que tiveram que arrastar ao longo de sua vida o ímpeto amoroso insatisfeito, como um grilhão, como um bloco de ferro no pé, e exalar seus suspiros em bosques solitários. Mas apenas em *um* Petrarca é que residia ao mesmo tempo o dom poético; assim, a ele se aplicam os belos versos de Goethe:

*Und wenn der Mensch in seiner Quaal verstummt,
Gab mir ein Gott, zu sagen, wie ich leide.**

De fato, o gênio da espécie conduz uma guerra generalizada contra os gênios protetores dos indivíduos, ele é o seu perseguidor e inimigo, sempre pronto a destruir sem pena a felicidade pessoal, com o intuito de impor os seus fins. Até mesmo o bem de nações inteiras às vezes foi sacrificado aos seus caprichos: Shakespeare nos conduz a um exemplo deste tipo em *Henrique VI*, 3, a. 3, cs. 2 e 3. Tudo isso se baseia em que a espécie, onde está a raiz do nosso ser, pos-

.....
* N. do T.: E se o homem emudece em seu tormento,
Um deus me permitisse dizer o quanto soffro.

sui sobre nós um direito mais imediato e anterior que o indivíduo, tendo, por isso, os interesses dela a precedência. Imbuídos desse sentimento os antigos personificaram o gênio da espécie em Cupido, o qual, a despeito de seu aspecto infantil, é um deus hostil e cruel, portanto mal-afamado, um demônio caprichoso, despótico e, todavia, senhor dos deuses e dos homens:

[σὺ δὲ θεῶν ἰὺραννε κ' ἀνθρώπων Ἔρως]*
(*Tu, deorum hominumque tyranne, Amor!*)

Flechas mortíferas, cegueira e asas são seus atributos. As últimas indicam a inconstância: via de regra, esta entra em cena com a desilusão, que é consequência da satisfação.

Visto que a paixão repousava sobre uma ilusão que mascarava como pleno de valor para o indivíduo aquilo que só tem valor para a espécie, a ilusão tem de desaparecer depois que os fins da espécie foram alcançados. O espírito da espécie, que tinha tomado posse do indivíduo, deixa-o novamente livre. Assim abandonado por ele, o indivíduo recai em sua limitação e pobreza originárias, e vê com espanto que, após esforços tão elevados, heróicos e infinitos, nada obtém para seu gozo a não ser o que dá qualquer satisfação sexual: contra sua expectativa, ele não se encontra mais feliz que antes. Nota que foi o enganado pela

.....
* N. do T.: Tu, amor, tirano de deuses e homens!

vontade da espécie. Por isso, via de regra, um Teseu feliz abandonará a sua Ariadne. Se a paixão de Petrarca tivesse sido satisfeita o seu canto teria emudecido como o do pássaro, logo que os ovos são postos.

Observe-se aqui de passagem que, por mais que minha metafísica do amor desagrade justamente às pessoas enredadas nesta paixão, todavia, se considerações racionais pudessem em geral alguma coisa contra essa paixão, a verdade fundamental por mim descoberta, mais que qualquer outra coisa, teria de capacitar a exercer um domínio sobre ela. Mas a sentença do antigo cômico permanecerá: *Quae res in se neque consilium, neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes* [O que não possui em si razão nem medida, não pode ser regido pela razão. Terêncio “Eunuchus”, verso 57].

Os casamentos de amor são contraídos no interesse da espécie, não dos indivíduos. Os envolvidos presumem promover sua própria felicidade, mas o seu verdadeiro alvo é alheio a eles mesmos, na medida em que reside na produção de um indivíduo apenas possível por meio deles. Reunidos por esse fim, devem procurar doravante entender-se o melhor possível. Mas, com muita frequência, o par unido pela ilusão instintiva que é a essência do amor apaixonado será, no que resta, de índole a mais heterogênea. Isso vem à luz quando a ilusão, como necessariamente tem de acontecer, desaparece. Em conseqüência, os casamentos contraídos por amor, via de regra, tornam-se infelizes, pois, por meio deles, se cuida da geração vin-

doura à custa da presente: *Quien se casa por amores, ha de vivir con dolores* [Quem se casa por amor, há de viver com dor], diz o provérbio espanhol. – O contrário sucede nos casamentos de conveniência, contraídos na maioria das vezes por escolha dos pais. As considerações que o governam, sejam do tipo que forem, são pelo menos reais, e não podem desaparecer por si mesmas. Mediante tais considerações se cuida da felicidade da geração presente, mas certamente em detrimento da vindoura e, ainda assim, aquela primeira felicidade é problemática. O homem que, ao se casar, vê o dinheiro em vez da satisfação de sua inclinação, vive mais como indivíduo do que como espécie, o que se opõe diretamente à verdade, e por isso apresenta-se como contrário à natureza, provocando um certo desprezo. Uma moça que, contra o conselho de seus pais, recusa o pedido de casamento de um homem rico e que ainda não é velho, e que, colocando de lado todas as considerações de conveniência, escolhe apenas segundo sua inclinação instintiva, sacrifica seu bem individual em favor do bem da espécie. Mas justamente por isso não se lhe pode recusar uma certa aprovação: pois ela preferiu o mais importante e agiu no sentido da natureza (vale dizer, da espécie) enquanto os pais aconselhavam no sentido do egoísmo individual. – De tudo isso resulta a aparência de que se deveria, na contração de um casamento, ou lesar o indivíduo ou o interesse da espécie. Na maioria das vezes é realmente assim, pois que a conveniência e o amor apaixonado andem de mãos dadas é um raro golpe de sorte. A mísera constituição física, moral ou

intelectual da maioria dos homens pode, em parte, ter o seu fundamento no fato de que os casamentos, de ordinário, são contraídos não a partir da pura escolha e inclinação, mas a partir de considerações totalmente exteriores e segundo circunstâncias fortuitas. Se, todavia, ao lado da conveniência também a inclinação, em certo grau, for levada em conta, o que é como que um arranjo com o gênio da espécie. Casamentos felizes, sabe-se, são raros; justamente porque na essência do casamento está que seu fim capital não é a geração presente, mas a vindoura. No entanto, acrescente-se para consolo das almas ternas e amantes que, às vezes, ao amor apaixonado se associa um sentimento de origem bem outra, a saber, uma amizade efetiva, baseada na concordância de mentalidades, que, todavia, na maioria das vezes só aparece quando o amor sexual propriamente dito se extinguiu na satisfação. Esta amizade nasce, na maior parte das vezes, a partir das qualidades físicas, morais e intelectuais complementares e correspondentes de ambos os indivíduos, das quais nasceu o amor sexual tendo em vista uma criança a ser procriada, e que também se referem aos próprios indivíduos como qualidades de temperamento opostas e traços espirituais em relação de complementaridade mútua, fundando assim uma harmonia de ânimos.

Toda a metafísica do amor aqui abordada está em ligação estreita com a minha metafísica em geral e a luz que ela lança sobre esta pode ser resumida como se segue.

Vimos que a escolha cuidadosa da satisfação sexual, que cresce por inúmeros graus até o amor apaixonado, baseia-se no mais sério interesse que tem o ser humano pela constituição especial e pessoal da raça vindoura. Este interesse, sobremaneira digno de nota, confirma assim duas verdades evidenciadas nos capítulos precedentes: 1) A indestrutibilidade do ser-em-si do homem, que continua a viver na geração vindoura. Pois aquele interesse tão vivaz e zeloso, originado não de reflexão e propósito, mas de aspirações e impulsos os mais íntimos de nosso ser, não poderia existir de modo tão indelével e exercer um tão grande poder sobre o ser humano se este fosse absolutamente transitório, e se uma raça de fato totalmente distinta se seguisse a ele apenas segundo o tempo. 2) O ser-em-si do homem reside mais na espécie do que no indivíduo. Pois o interesse na constituição especial da espécie, que forma a raiz de todo trato amoroso, desde a inclinação mais fugaz até a paixão mais séria, é para todos propriamente a questão suprema, ou seja, aquela cujo sucesso ou insucesso o toca mais sensivelmente; por isso, de preferência, ela é chamada de *assunto do coração*: também a este interesse, quando ele se pronunciou de maneira forte e decisiva, se subordina e se sacrifica todo outro que concerne apenas à própria pessoa. Com isso, o ser humano atesta que a espécie está mais próxima dele que o indivíduo, e que ele vive mais diretamente naquela do que neste. – Por que, então, o enamorado se entrega com total abandono aos olhos da eleita e está pronto a lhe fa-

zer qualquer sacrifício? – Porque é a sua parte *imortal* que anseia por ela, provindo tudo o mais da parte mortal. – Esse anseio vivaz, ou ardente, direcionado para uma mulher determinada, é, portanto, uma prova imediata da indestrutibilidade do núcleo de nosso ser e de sua subsistência na espécie. Considerar semelhante subsistência como algo insignificante e insuficiente é um erro que se origina do fato de que sobre a continuação da vida da espécie não se pensa nada além da existência futura de seres semelhantes a nós, mas, em nenhum aspecto, idênticos, e isso porque, partindo do conhecimento direcionado para o exterior, considera-se apenas a figura exterior da espécie, tal como a concebemos intuitivamente, e não a sua essência íntima. Mas esta essência íntima é justamente a que está no fundamento de nossa própria consciência, como seu núcleo, é por isso mais imediata do que a própria consciência, e, como coisa-em-si, livre do *principio individuationis* [princípio de individuação], é propriamente a mesma e idêntica em todos os indivíduos, quer eles existam um ao mesmo tempo que o outro ou um após o outro. Essa essência é a Vontade de vida, e portanto justamente aquilo que anseia pela vida e sua continuidade de modo tão premente. É justamente o que é poupado pela morte, ficando incólume. Mas também ela não pode chegar a nenhum estado melhor que o seu estado presente, estando assegurados, junto com a vida, o sofrimento e a morte contínuos dos indivíduos. O livrar-se deles está reservado à *negação* da Vontade de vida, median-

te a qual a vontade individual se separa do tronco da espécie e renuncia a existir nela. Para dizer o que é depois essa Vontade nos faltam conceitos, e mesmo faltam-nos dados para eles. Podemos apenas designá-lo como aquilo que tem a liberdade de ser Vontade de vida, ou não. O budismo designa este último caso com a palavra *nirvana*, cuja etimologia é dada na observação à conclusão do capítulo 41. É o ponto que permanece para sempre inacessível a todo conhecimento humano enquanto tal.

Se nós, a partir do ponto de vista desta última consideração, submergimos nosso olhar na agitação da vida, então divisaremos a todos ocupados com a necessidade e o suplício, empregando todas as forças para satisfazerem necessidades infindas e para se defenderem do sofrimento multiforme, sem todavia poderem esperar algo outro a não ser a conservação, por curto período de tempo, dessa existência individual e atormentada. Entretanto, no meio do tumulto, vemos os olhares de dois amantes se encontrarem cheios de desejo: – todavia, por que com tanto mistério e temor e às escondidas? – Porque esses amantes são os traidores que secretamente tramam perpetuar toda a miséria e atribulação que, sem eles, logo atingiriam um fim, fim que eles querem obstar, do mesmo modo que seus semelhantes anteriormente obstaram. – Mas esta consideração já invade a do próximo capítulo.

METAFÍSICA DA MORTE

*sobre a morte e sua relação com a
indestrutibilidade de nosso ser em si*

A morte é propriamente o gênio inspirador, ou a musa da filosofia, pelo que Sócrates a definiu como θανάτου μελέτη [preparação para a morte]. Dificilmente se teria filosofado sem a morte. Por conseguinte, é justo que uma consideração especial sobre ela tenha um lugar aqui, no fecho do último, do mais sério e do mais importante de nossos livros.

O animal vive sem conhecimento verdadeiro da morte: por isso o indivíduo animal goza imediatamente de todo o caráter imperecível da espécie, na medida em que só se conhece como infinito. Com a razão apareceu, necessariamente entre os homens, a certeza assustadora da morte. Mas, como na natureza, a todo mal sempre é dado um remédio ou, ao menos, uma compensação, então a mesma reflexão, que originou o conhecimento da morte, ajuda também nas concepções *metafísicas* consoladoras, das quais o animal não necessita, nem é capaz. Sobretudo para esse fim estão orientadas todas as religiões e sistemas filosóficos, que são, portanto, antes de tudo, o antídoto da certeza da morte, produzido pela razão reflexionan-

te a partir de meios próprios. O grau, todavia, em que se atinge esse fim é bastante diverso, e com certeza uma religião ou filosofia capacitará o homem, muito mais do que outra, a encarar com um olhar tranqüilo a face da morte. O bramanismo e o budismo, que ensinam ao homem a se considerar como o próprio ser originário, o Brama, ao qual todo nascer e perecer é em essência estranho, servirão para esse fim muito mais do que os que fizeram o homem a partir do nada e deixam efetivamente a sua existência, recebida de um outro, começar com o nascimento. Em conformidade com isso, encontramos na Índia uma confiança na morte e um desprezo por ela, dos quais não se tem nenhuma noção na Europa. É, de fato, uma coisa questionável imprimir precocemente no homem, nesse assunto tão importante, conceitos fracos e insustentáveis, e assim torná-lo para sempre incapaz de admitir o que é mais correto e seguro. Por exemplo, ensinar-lhe que só há pouco veio do nada, conseqüentemente nada tenha sido durante uma eternidade, e, não obstante, devendo ser, no futuro, imortal, é exatamente como ensinar-lhe que, embora seja por completo a obra de um outro, deva ser todavia responsável por toda a eternidade pelas próprias ações e omissões. Quando, pois, com o espírito maduro e a entrada em cena da reflexão, a insustentabilidade de tal doutrina se impuser, entre ele nada terá de melhor para colocar no seu lugar, e mesmo nem será capaz de entender isso, perdendo assim o consolo que a natureza lhe destinara como compensação para a

certeza da morte. Em conseqüência de tal desenvolvimento, vemos agora (1844) mesmo, na Inglaterra, entre trabalhadores de fábrica corrompidos, os socialistas, e na Alemanha, entre estudantes corrompidos, os jovens hegelianos se afundarem numa visão física absoluta, que conduz ao resultado: *edite, bibite, post mortem nulla voluptas* [comei, bebei, depois da morte não há prazer] e que, portanto, pode ser designada como bestialismo.

Entretanto, de acordo com tudo o que foi ensinado sobre a morte, não se pode negar que, pelo menos na Europa, a opinião do vulgo, muitas vezes até de um mesmo indivíduo, oscile de novo com freqüência de cá para lá entre a concepção da morte como aniquilação absoluta e a hipótese de que, por assim dizer, somos imortais, em carne e osso. Ambas são igualmente falsas: a esse respeito nós não temos de encontrar um justo meio, mas antes conquistar o ponto de vista superior, a partir do qual tais concepções se suprimem por si mesmas.

Quero, nestas considerações, antes de mais nada, partir de um ponto de vista inteiramente empírico. — De início está diante de nós o fato inegável de que, de acordo com a consciência natural, o homem teme mais a morte do que qualquer outra coisa, não só para a sua pessoa, mas também chora com veemência a dos seus próximos, e em verdade, é manifesto, não egoisticamente devido a sua própria perda, mas por compaixão pela grande desgraça que lhes acontece; por isso ele também censura como duro de coração

e destituído de amor aquele que, em tais casos, não chora e não mostra aflição. Em paralelo com isso está o fato de que a sede de vingança, em seu grau mais elevado, procura a morte do adversário como o maior mal a lhe ser infligido. – As opiniões mudam com o tempo e o lugar, mas a voz da natureza permanece sempre e em toda parte igual e por isso é para ser ouvida antes de tudo o mais. Ela parece então dizer aqui claramente: a morte é um grande mal. Na linguagem da natureza, morte significa aniquilação. E que a morte é algo sério, deixa-se já inferir do fato de que a vida, como cada um sabe, não é nenhuma brincadeira. Nada temos de melhor a merecer do que ambas.

De fato, o temor da morte é independente de todo conhecimento: pois o animal o possui, embora não conheça a morte. Tudo o que nasce já o traz consigo ao mundo. Esse temor da morte *a priori* é, entretanto, justamente apenas o reverso da Vontade de vida, que nós todos somos. Por isso, em cada animal, ao lado do cuidado com sua conservação, é inato o medo diante da própria destruição: este portanto, e não o mero evitar a dor, é o que se mostra na precaução angustiosa com a qual o animal procura colocar a si, e ainda mais a sua prole, em segurança diante de cada coisa que possa ser perigosa. Por que o animal foge, treme e procura esconder-se? Porque ele é pura Vontade de vida; como tal, entretanto, destinado à morte, quer ganhar tempo. O homem é por natureza assim mesmo. O maior dos males, o que de pior

em geral pode nos ameaçar, é a morte; a maior angústia é a angústia da morte. Nada nos arrebatava tão irresistivelmente à mais viva participação quanto o perigo de vida de um outro: nada é mais horrível do que uma execução. O apego sem limites à vida que aqui aparece não pode, todavia, ser originado do conhecimento e da ponderação: diante destes parece antes tolo; pois o valor objetivo da vida é bastante incerto, e resulta pelo menos duvidoso se a ela não seria preferível o não-ser, e mesmo se a experiência e a ponderação tiverem a última palavra, o não-ser tem de triunfar. Se se batesse nos túmulos para perguntar aos mortos se querem ressuscitar, eles sacudiriam a cabeça negando. Nesta mesma direção vai também a opinião de Sócrates na apologia de Platão, e mesmo o jovial e amável Voltaire não pode senão dizer: *on aime la vie; mais le néant ne laisse pas d'avoir du bon* [ama-se a vida; mas o nada não deixa de ter o seu lado bom]. E ainda: *je ne sais pas ce que c'est que la vie éternelle, mais celle-ci est une mauvaise plaisanterie* [não sei o que é a vida eterna, mas esta é uma brincadeira de mau gosto]. Além do mais, a vida, de todo modo, logo tem de findar; assim, os poucos anos que talvez ainda se tenham para viver, desaparecem por completo ante o tempo sem fim no qual não mais se existirá. Por isso, diante da reflexão, parece até mesmo ridículo preocupar-se tanto com tão breve espaço de tempo, tremer tanto quando a própria vida ou a de um outro se encontra em perigo, e compor tragédias, cujo horror tem seu nervo só no temor da

morte. Aquele poderoso apego à vida é, portanto, irracional e cego: só é explicável pelo fato de que todo o nosso ser em si mesmo já é Vontade de vida, para o qual, portanto, esta vida tem de valer como o bem supremo, por mais amarga, breve e incerta que ela sempre possa ser; e pelo fato de que a Vontade, em si e originariamente, é destituída de conhecimento e cega. O conhecimento, ao contrário, bem longe de ser a origem do apego à vida, atua até contra este, na medida em que desvela a ausência de valor da mesma e, assim, combate o temor da morte. – Quando o conhecimento vence, e por conseguinte o homem vai corajoso e sereno de encontro à morte, então é honrado como grandioso e nobre e festejamos o triunfo do conhecimento sobre a Vontade de vida cega, que, em verdade, é o núcleo de nosso próprio ser. De maneira similar desprezamos o homem no qual o conhecimento é derrotado naquele combate, que portanto se apega incondicionalmente à vida, insurgindo-se contra a morte que se aproxima, recebendo-a com desespero*; e nele se expressa, no entanto, apenas a essência originária de nosso si-mesmo e da natureza. Pode-se perguntar aqui de passagem como o amor sem limite à vida e o esforço para de to-

.....
 * *In gladiatoris pugnis timidos et supplices, et, ut vivere liceat, obsecrantes etiam odisse solemus; fortes et animosos, et se acriter ipsos morti offerentes servare cupimus.* [Na luta de gladiadores detestamos os que tímidos e suplicantes imploram por sua vida; os valentes e animosos, que a si mesmos se oferecem tempestuosos à morte, destes gostamos de conservar a vida.] Cícero, *Pro Milone*, c. 34.

da maneira conservá-la o mais longamente possível poderiam ser considerados mesquinhos, desprezíveis e do mesmo jeito indignos dos seguidores de cada religião, se a mesma vida fosse um presente de deuses benevolentes, a ser reconhecido com gratidão. E como poderia pois o desprezo à vida aparecer grande e nobre? – Entretanto, por meio dessas considerações se confirma: 1) que a Vontade de vida é a essência mais íntima do homem; 2) que ela é em si destituída de conhecimento, cega; 3) que o conhecimento é um princípio originalmente estranho, acrescido à Vontade; 4) que o conhecimento luta contra a Vontade e nosso juízo concede aprovação à vitória daquele sobre esta.

Se o que faz a morte aparecer-nos tão terrível fosse o pensamento do *não-ser*, então teríamos de pensar, com calafrio igual, no tempo em que ainda não éramos. Pois é incontestavelmente certo que o não-ser após a morte não pode ser diferente daquele anterior ao nascimento, e portanto também não é lastimável. Uma infinidade inteira fluiu, quando ainda *não éramos*: mas isso não nos aflige de modo algum. Ao contrário, o fato de que após o *intermezzo* momentâneo de uma existência efêmera deva seguir-se uma segunda infinitude, na qual *não mais* seremos, o achamos duro e mesmo insuportável. Deveria então essa sede de existência ter nascido do fato de que nós a degustamos e a achamos deveras adorável? Como já foi abordado acima de passagem: com certeza não. Antes, a experiência feita bem poderia ter despertado

um anelo infinito pelo paraíso perdido do não-ser. Também a esperança de uma imortalidade da alma vem sempre atrelada à de um “mundo melhor” – um signo de que o mundo presente não vale muito. – Apesar de tudo isso, a pergunta pelo nosso estado após a morte foi com certeza mil vezes mais abordada, em livros e oralmente, do que a do nosso estado antes do nascimento. Em termos teóricos, entretanto, um problema é tão próximo e legítimo quanto o outro: quem tivesse resolvido um, talvez também estivesse do mesmo modo às claras com o outro. Temos belas declamações sobre como seria chocante pensar que o espírito do homem, que abarca o mundo e tem pensamentos tão elevados, também descesse para o túmulo: mas sobre o fato de como esse espírito deixou transcorrer uma infinitude inteira, antes de ter nascido com estes seus atributos, e o mundo tenha se arranjado por tão longo tempo sem ele, não se ouve nada. No entanto, ao conhecimento não corrompido pela Vontade nenhuma pergunta se apresenta mais natural do que esta: um tempo infinito fluiu antes do meu nascimento; o que eu era durante todo esse tempo? – Em termos metafísicos talvez se pudesse responder: “Eu fui sempre eu: em verdade todos aqueles que durante aquele tempo diziam eu, eram eu mesmo.” Mas voltemos ao nosso ponto de vista ainda inteiramente empírico, ao alcance de nossa mão, e admitamos que eu não fora. Mas então eu posso me consolar sobre o tempo infinito após a minha morte, quando não serei, como com o tempo infinito, quando não fui, como um

estado bem comum e em verdade bastante confortável. Pois a infinitude *a parte post* [posterior] sem mim pode ser tão pouco terrível quanto a infinitude *a parte ante* [anterior] sem mim, na medida em que ambas em nada se diferenciam a não ser pela mediação de um sonho efêmero de vida. Também todas as demonstrações em favor da perduração após a morte se deixam igualmente bem aplicar *in partem ante* [na parte anterior], e então demonstram a existência antes da vida, admissão na qual os hinduístas e budistas se mostram, portanto, bastante conseqüentes. Só a idealidade do tempo de Kant resolve todos esses enigmas, mas ainda não é o momento de tratarmos dela. Do que já foi dito, entretanto, resulta que é tão absurdo afligir-se sobre o tempo em que não mais se será, quanto o seria sobre o tempo em que ainda não éramos: pois é indiferente se o tempo, não preenchido pela nossa existência, relaciona-se como futuro ou passado àquela que ela preenche.

Abstraindo totalmente essas considerações temporais, é obviamente absurdo considerar o não-ser como um mal; pois cada mal, como cada bem, tem a existência por pressuposto, e até mesmo a consciência; essa, entretanto, cessa com a vida, como também no sono e no desmaio; assim, ausência da mesma, como não contendo nenhum mal, é bem conhecida e familiar e, em todo caso, a entrada em cena de uma tal ausência é coisa de um momento. A partir desse ponto de vista Epicuro considerou a morte, dizendo portanto com inteiro acerto *ὁ θάνατος μὴδὲν πρὸς ἡμᾶς*

(a morte não nos concerne); elucidando que, quando somos, a morte não é, e, quando a morte é, não somos (Diógenes Laércio, X, 27). Ter perdido algo cuja falta não poder ser sentida, manifestamente não é nenhum mal: portanto, o tornar-se não-ser não pode tampouco nos incomodar tanto quanto o não-ter-sido. Do ponto de vista do conhecimento, portanto, parece não haver fundamento algum para temer a morte: ora, a consciência consiste no conhecimento; por isso, para ela a morte não é um mal. De fato, não é essa parte cognoscente de nosso eu que teme a morte, mas é unicamente da Vontade cega que provém a *fuga mortis* [fuga da morte], que preenche todo vivente. Para este, entretanto, como já foi mencionado acima, ela é essencial, justamente porque todo vivente é Vontade de vida (cuja essência inteira consiste no ímpeto de vida e de existência), para a qual o conhecimento não está presente de modo originário, mas só depois de sua objetivação nos indivíduos animais. Quando então, mediante tais indivíduos, a Vontade de vida avista a morte, como o fim do fenômeno, com o qual ela se identificou e pelo qual se vê portanto limitada, todo o seu ser se insurge contra ele com violência. Se, de fato, há algo na morte para ser temido pela Vontade, nós investigaremos a seguir, e, nesse caso, nos recordaremos da verdadeira fonte, aqui demonstrada, do temor da morte, com a diferenciação própria entre a parte volitiva e a parte cognoscente do nosso ser.

Em conformidade com o dito, o que torna a morte tão temível para nós não é tanto o fim da vida, pois

isso não pode parecer a ninguém como particularmente digno de receio; mas antes a destruição do organismo: porque este é a própria Vontade de vida que se expõe como corpo. Mas essa destruição nós a sentimos efetivamente só nos males da doença, ou da idade: ao contrário, a morte mesma, para o *sujeito*, consiste apenas no momento em que a consciência desaparece, na medida em que cessa a atividade do cérebro. A difusão a todas as partes restantes do organismo que se segue a essa parada já é propriamente um evento após a morte. A morte, em termos subjetivos, concerne portanto apenas à consciência. Quanto ao que seja o desaparecer desta, cada um pode de certo modo julgar a partir do adormecer: melhor o conhecerá, entretanto, quem já teve um verdadeiro desmaio, no qual a transição não é tão gradual nem intermediada por sonhos, mas primeiro desaparece, ainda com plena consciência, a capacidade visual, e depois imediatamente entra em cena a mais profunda ausência de consciência: a sensação aqui, enquanto dura, é apenas desagradável, e sem dúvida, assim como o sono é o irmão, o desmaio é o gêmeo da morte. Também a morte violenta não pode ser dolorosa; mesmo feridas graves via de regra quase não são sentidas, mas só depois de algum tempo, e frequentemente só são notadas por seu aspecto exterior: elas são rapidamente mortíferas; assim a consciência desaparecerá antes dessa descoberta: caso matem lentamente, é como em outras doenças. Também todos os que perderam a consciência na água, ou por va-

pores de carvão, ou por enforcamento, declaram, como é sabido, que isso aconteceu sem tormento. E por fim até a própria morte conforme à natureza, por velhice, a eutanásia, é um gradual desaparecer e perder-se da existência, de maneira inobservável. Pouco a pouco, extinguem-se na velhice as paixões e os apetites, junto com a suscetibilidade para seus objetos; os afetos não encontram mais nenhum estímulo, pois a força de representação se torna cada vez mais fraca, suas imagens mais foscas, as impressões não aderem mais, transcorrendo sem vestígio, os dias passam sempre mais rápido, os acontecimentos perdem sua importância e tudo se empalidece. O ancião cambaleia de cá para lá, ou repousa num canto, apenas uma sombra, um fantasma de seu ser anterior. O que ainda resta nele para ser destruído pela morte? Um dia então e a soneca é a última, e seus sonhos são... aqueles pelos quais Hamlet pergunta, no famoso monólogo. Eu acredito que nós o sonhamos justamente agora.

Deve-se ainda observar aqui que a conservação do processo vital, embora tenha um fundamento metafísico, não se dá sem resistência, por consequência, não sem fadiga. É a esta que o organismo sucumbe todo fim de dia, e devido à qual suspende a função cerebral e diminui algumas secreções, a respiração, o pulso e a temperatura. Disso é para se concluir que todo o cessar do processo vital tem de ser, para a sua própria força motriz, um alívio maravilhoso: o qual talvez tenha participação na expressão de doce contentamento na fisionomia da maior parte dos mortos.

Em geral, o instante da morte pode ser semelhante ao acordar de um grave pesadelo.

Até aqui o que resulta é que a morte, por mais temida que seja, não pode ser propriamente mal algum. Muitas vezes ela aparece até como um bem, como algo desejado, como uma amiga bem-vinda. Qualquer um que deparou com obstáculos intransponíveis para sua existência, ou para suas aspirações, que sofra doenças incuráveis, ou desgostos inconsoláveis, tem como último refúgio, que muitas vezes se oferece por si mesmo, o retorno ao ventre da natureza, do qual, como também toda outra coisa, por breve tempo emergira, seduzido pela esperança de condições mais propícias de existência do que as aí encontradas, e, a partir da qual, o mesmo caminho de saída sempre lhe permanece aberto. Esse retorno é a *cessio bonorum* [cessão dos bons poderes] do vivente. Entretanto também esse só se dará depois de uma luta física ou moral: tanto que cada um se recusa a voltar lá de onde proveio tão fácil e solícito para uma existência que tem a oferecer tantos sofrimentos e tão poucas alegrias. – Os hindus dão ao deus da morte, *Yama*, duas faces: uma bastante temível e terrível, e uma bastante alegre e benévola. Isso se explica em parte já mediante a consideração recém-exposta.

Do ponto de vista empírico, no qual ainda permanecemos, a consideração a seguir se oferece por si mesma, e portanto merece, mediante esclarecimento, ser determinada de modo preciso e, assim, ser remetida aos seus limites. O exame de um cadáver mos-

tra-me que a sensibilidade, a irritabilidade, a circulação sangüínea, a reprodução etc. aqui cessaram. Concluo disso com segurança que aquilo que até então nele atuava, e, no entanto, era algo sempre desconhecido para mim, não mais atua nele agora e portanto dele se afastou. – Se eu, entretanto, quisesse acrescentar que esse algo teria sido justamente o que eu conheci apenas como consciência (alma), portanto como inteligência, então essa seria não apenas uma conclusão injusta, mas manifestamente falsa. Pois a consciência sempre se mostrou para mim não como causa, mas como produto e resultado da vida orgânica, aumentando e diminuindo, em consequência dela, a saber, nas diversas idades da vida, na saúde e doença, no sono, no desmaio, no acordar etc., tendo portanto sempre aparecido como efeito, nunca como causa da vida orgânica, sempre se mostrando como algo que surge e desaparece, e surge de novo, enquanto existirem condições para tal, mas não fora disso. Sim, posso também ter visto que a completa perturbação da consciência, a loucura, longe de conseguir reduzir e deprimir as outras forças, ou colocar em perigo a vida, em verdade as aumenta, sobretudo a irritabilidade ou a força muscular, prolongando a vida em vez de encurtá-la, caso não concorram outras causas. – Além do mais conheci a individualidade como qualidade de cada organismo e, por consequência, se o mesmo é autoconsciente, também da consciência. Não existe motivo algum para concluir agora que tal individualidade seja inerente ao princípio gerador que confere

vida, de mim desconhecido por completo, tanto menos quando vejo que em toda parte na natureza cada fenômeno particular é a obra de uma força geral, atuante em milhares de fenômenos iguais. – Mas, por outro lado, também não há tampouco motivo para concluir que, porque a vida orgânica cessou, por isso também aquela força que até então nela atuava tornou-se nada; tampouco quanto deva se concluir da imobilidade da roda de fiar a morte do fiandeiro. Se um pêndulo, mediante o reencontro do seu ponto gravitacional, finalmente chega ao repouso, cessando assim a aparente vida individual do mesmo, então ninguém presumirá que a gravidade esteja agora aniquilada, mas cada um concebe que ela está ativa, tanto quanto antes, em inumeráveis fenômenos. Certamente pode objetar-se contra essa comparação que, também aqui, nesse pêndulo, a gravidade não cessou de ser ativa, mas só de externar de modo evidente a sua atividade: quem insistir nesse ponto pode, em vez do pêndulo, pensar num corpo eletrificado, no qual, depois de sua descarga, a eletricidade de fato cessou de ser ativa. Quis apenas mostrar com isso que nós mesmos reconhecemos imediatamente às forças mais baixas da natureza uma eternidade e ubiqüidade, das quais a transitoriedade de seus fenômenos fugazes em nenhum momento nos desencaminha. Tanto menos, portanto, pode nos ocorrer de tomar o cessar da vida pela aniquilação do princípio vivificante, logo a morte pelo inteiro sucumbir do homem. Porque o braço forte, que, há três mil anos, retesou o arco de Odis-

seu, não mais existe, nenhum entendimento razoável e bem regrado considerará a força, que atuava no mesmo tão energicamente, como totalmente aniquilada, mas também, por conseguinte, não considerará, em ulteriores reflexões, que a força que hoje retesa o arco começou a existir com esse braço. Muito mais correto é o pensamento de que a força, que antes ativava uma vida agora evadida, é a mesma que é ativa na vida agora florescente: sim, isso é quase incontestável. Com certeza, entretanto, sabemos que (como foi exposto no segundo livro) apenas o transitório é concebível na cadeia causal: mas esse transitório são apenas os estados e as formas. Ao contrário, imunes à mudança produzida mediante causas, permanecem por um lado a matéria, por outro as forças naturais: pois ambas são o pressuposto de todas as mudanças. O princípio que nos vivifica, entretanto, temos antes de pensá-lo, pelo menos no momento, como uma força natural, até que uma investigação mais profunda nos faça reconhecer o que mesmo ele seja em-si. Assim, já considerada como força natural, a força vital permanece por inteira imune à mudança de formas e estados que a série de causas e efeitos produz, e somente à qual estão submetidos o nascer e o perecer, como se mostra na experiência. Até aqui, portanto, deixa-se já demonstrar com segurança a imortalidade de nosso verdadeiro ser. Mas isso, é certo, não satisfará as exigências que se está acostumado a fazer em relação às provas do nosso subsistir após a morte, nem proporcionará o consolo, que se espera delas. No en-

tanto, é sempre alguma coisa, e quem teme a morte como sua aniquilação absoluta não pode desdenhar a plena certeza de que o princípio mais íntimo de sua vida permanece intocado por ela. – Sim, pode-se estabelecer o paradoxo, que também aquela outra coisa, ou seja, a matéria, que, ao lado das forças naturais, permanece intocada pela mudança contínua dos estados no fio da causalidade, assegura-nos mediante sua constância absoluta uma indestrutibilidade, em virtude da qual quem não é capaz de conceber nenhuma outra poderia ao menos se consolar com uma imortalidade certa. “Como?”, dir-se-á, “o perdurar do mero pó, da matéria bruta, deveria ser visto como uma continuação de nosso ser?” – Oh! Conheceis então esse pó? Sabeis o que ele é e o que pode? Aprendei a conhecê-lo, antes de desprezá-lo. Essa matéria, que agora está aí como pó e cinza, se dissolvida na água, logo se consolidará como cristal, brilhará como metal, soltará faíscas elétricas, exteriorizará mediante sua tensão galvânica uma força que, desfazendo a mais firme ligação, reduz terra a metal: sim, ela se transfigurar-se-á por si mesma em planta e animal e desenvolverá, a partir do seu ventre pleno de mistério, aquela vida, diante de cuja perda, em vossa limitação, vos inquietais tão angustiosamente. Então, é de todo nulo continuar como uma tal matéria? Eu afirmo com seriedade que mesmo essa permanência da matéria testemunha a favor da indestrutibilidade de nosso ser verdadeiro, mesmo se apenas em imagens e alegorias, ou, antes, apenas em silhueta. Para nos convenceremos disso, te-

mos apenas de recordar a abordagem do assunto já feita, a partir da qual resultou que a matéria pura, sem forma (base do mundo da experiência, nunca percebida por si só, mas pressuposta como sempre existente), é o reflexo imediato, a visibilidade em geral da coisa-em-si, portanto da Vontade; por conseguinte, para ela, sob as condições da experiência, vale o que concerne de modo absoluto à Vontade em si, que reproduz sua verdadeira eternidade sob a imagem do tempo imperecível. Se, como já dito, a natureza não mente, então nenhuma consideração nascida de uma sua pura concepção objetiva, e conduzida com pensamento conseqüente, pode ser no todo falsa, mas é, no pior dos casos, apenas bastante unilateral e incompleta. Tal é indiscutivelmente o caso do materialismo conseqüente, como o de Epicuro, tão bom quanto o idealismo absoluto que lhe é oposto, como o de Berkeley, e em geral qualquer consideração filosófica fundamental provinda de um *apperçu* [intelecção] justo e honestamente desenvolvido. Todavia todas essas concepções são altamente unilaterais; por conseqüência, apesar de suas oposições, são *ao mesmo tempo* verdadeiras, a saber, cada uma a partir de um determinado ponto de vista. Mas assim que nos elevamos acima deste elas aparecem agora como relativa e condicionalmente verdadeiras. Apenas o mais elevado ponto de vista, a partir do qual se as vêem todas e se as reconhecem meramente em sua verdade relativa (indo mais além, entretanto, se as reconhecem em sua falsidade), pode ser o da verdade absoluta, até onde

uma tal verdade é em geral alcançável. Em conformidade com isso, vemos, como acabou de ser demonstrado, mesmo na mais tosca e por conseguinte mais antiga consideração fundamental do materialismo, a indestrutibilidade de nosso verdadeiro ser-em-si representada ainda por meio de uma mera sombra dela, a saber, mediante a permanência da matéria; assim, como no já mais elevado naturalismo de uma física absoluta, mediante a ubiqüidade e a eternidade das forças naturais, dentre as quais é para se computar pelo menos a força vital. Logo, até mesmo essas toscas visões fundamentais contêm a asserção de que o ser vivo não sofre com a morte nenhuma aniquilação absoluta, mas continua a subsistir em e com toda a natureza. –

As considerações que nos conduziram até aqui, e às quais se conectaram as ulteriores abordagens, eram oriundas do notável temor da morte que preenche todo ser vivo. Agora, entretanto, queremos mudar o ponto de vista, e uma vez considerar como, em oposição ao ser individual, se comporta o *todo* da natureza em relação à morte; no que, todavia, sempre permanecemos no terreno empírico.

Decerto não conhecemos nenhum jogo de dados mais importante do que aquele que joga com a vida e pela morte: aguardamos cada decisão sobre as mesmas com extrema tensão, participação e temor: pois, aos nossos olhos, vale tudo. – Ao contrário, a *natureza*, que nunca mente, mas é aberta e sincera, fala sobre esse tema de modo bastante diferente, a saber, como Krishna em *Bhagavad-Gita*. Sua asserção é: a

morte ou a vida do indivíduo não tem valor. Isso ela o expressa, abandonando a vida de cada animal, e também a do homem, aos acasos mais insignificantes, sem intervir pela sua salvação. – Considerai o inseto sobre o vosso caminho: uma pequena, inconsciente mudança de vosso passo é decisiva para sua vida ou morte. Vede o caracol da floresta, sem nenhum meio para a fuga, para a defesa, para o engano, para o ocultar-se, uma presa pronta para qualquer um. Vede o peixe descuidado jogar-se na rede ainda aberta; o sapo impedido, devido à sua lentidão, da fuga que poderia salvá-lo; o pássaro que não divisa o falcão que paira sobre ele; a ovelha que o lobo mira e observa, na moita. Todos eles vão, munidos de pouco cuidado, sem suspeitar, de encontro ao perigo que os rodeia e naquele momento ameaça a sua existência. Portanto, na medida em que a natureza abandona seus organismos tão indizivelmente engenhosos, não apenas à voracidade do mais forte, mas também ao acaso mais cego, e ao humor de cada louco, e ao capricho de cada criança, ela exprime que a aniquilação desses indivíduos lhe é indiferente, não lhe prejudica, não significa nada, e que, nesses casos, o efeito importa tão pouco quanto a causa. Ela exprime isso de modo bastante claro, e nunca mente: apenas não comenta suas sentenças; antes, fala no estilo lacônico do oráculo. Ora, se a Grande Mãe envia tão sem cuidado seus filhos desprotegidos de encontro aos mil perigos ameaçadores, isso só pode ser porque ela sabe que, caso eles caíam, recaem em seu ventre, on-

de estão protegidos e, por isso, a sua queda é apenas uma brincadeira. Ela se comporta com os homens do mesmo jeito que com os animais. Sua expressão portanto se estende ao fato de que vida e morte do indivíduo lhe são indiferentes. De acordo com isso deveria, num certo sentido, ser assim também para nós: pois nós mesmos somos a natureza. Com certeza, se víssemos bastante profundamente, concordaríamos com a natureza e consideraríamos a morte e a vida de modo tão indiferente quanto ela. Entrementes, mediante a reflexão, temos de interpretar a ausência de cuidado e a indiferença da natureza diante da vida dos indivíduos no sentido de que a destruição de um tal fenômeno não atinge, em nada, a sua essência verdadeira e própria.

Se ainda tivermos em mente que, não apenas, como acabou de ser levado em consideração, vida e morte são dependentes dos mínimos acasos, mas que a existência dos seres orgânicos é em geral efêmera, que animais e plantas nascem hoje e amanhã morrem, e que nascimento e morte se seguem em rápida mudança, enquanto é assegurada ao reino inorgânico, tão inferior, uma duração muito mais longa, todavia apenas à matéria absolutamente informe uma duração infinitamente longa, a qual reconhecemos até *a priori*; então, penso que já à concepção meramente empírica, no entanto objetiva e imparcial, de uma tal ordem das coisas, tem de seguir-se o pensamento de que se trata apenas de um fenômeno superficial, e um tal contínuo nascer e perecer de maneira alguma con-

cerne à raiz das coisas, mas só pode ser relativo, e mesmo aparente, e que a verdadeira essência íntima de cada coisa, furtando-se por toda parte à nossa mirada e sempre cheia de mistério, não é atingida, antes subsiste indestrutível. Isso, se não pudermos perceber nem conceber a maneira como isso advém de imediato, e temos de pensá-la por conseguinte só em geral, como uma espécie de *tour de passe-passe* [truque]. Pois que, enquanto o mais imperfeito, o mais inferior, o inorgânico continue intacto, e justamente os seres mais perfeitos, os viventes, com suas organizações infinitamente complicadas e inconcebíveis na sua plena engenhosidade devam sempre (a partir do fundamento) nascer de novo e após um lapso de tempo se tornar absolutamente nada, para ceder de novo lugar aos seus iguais, que, a partir do nada, surgem na existência – isso é algo tão evidentemente absurdo, que não pode ser nunca a ordem verdadeira das coisas, mas antes só um invólucro, que a esconde ou, falando de modo mais correto, um fenómeno condicionado pela constituição de nosso intelecto. Sim, todo o ser e não-ser mesmo desses seres particulares, em relação aos quais morte e vida são opostos, só pode ser relativo: a linguagem da natureza, na qual ele nos é dado como absoluto, não pode portanto ser a verdadeira e última expressão da índole das coisas e da ordem do mundo, mas de fato apenas um *patois du pays* [provincialismo], isto é, uma coisa verdadeira apenas relativamente, por assim dizer, alguma coisa para se entender *cum grano salis*

[com correspondente restrição], ou, para falar de maneira apropriada, uma coisa condicionada pelo nosso intelecto. – Afirmo que uma convicção imediata, intuitiva, como aqui a procurei descrever com palavras, impor-se-á a qualquer um: quer dizer, decerto só aquele cujo espírito não é da espécie a mais comum e que, capaz de reconhecer apenas e tão-só o particular enquanto tal, é estritamente limitado ao conhecimento dos indivíduos, a modo do intelecto animal. Quem, ao contrário, mediante uma capacidade apenas mais potenciada, também começa a vislumbrar nos seres particulares a sua universalidade, as suas Idéias, esse também participará num certo grau daquela convicção, e, em verdade, como de uma convicção imediata e por conseguinte certa. De fato, são apenas as cabeças pequenas e limitadas que temem a sério a morte como sua aniquilação: mas tal medo fica completamente afastado daqueles que são decisivamente privilegiados. Platão fundou com acerto a filosofia inteira sobre o conhecimento da doutrina das Idéias, isto é, sobre a mirada do universal no particular. Sobremaneira vivaz, entretanto, tem de ter sido a convicção aqui descrita, provinda imediatamente da concepção da natureza, naqueles sublimes, quase não pensáveis como meros humanos, criadores do *Upanishade* dos Vedas; pois essa obra, a partir de suas inúmeras sentenças, nos fala de maneira tão penetrante, que temos de atribuir essa iluminação imediata de seu espírito ao fato de que esses sábios, estando mais próximos, segundo o tempo, da origem de nossa raça,

conceberam a essência das coisas mais clara e profundamente do que a raça já enfraquecida, οἱοὶ vῶν βροτοὶ εἶσιν [como os mortais são agora]. Com certeza entretanto também veio sua concepção ao encontro da natureza da Índia, bem mais animada que a de nosso norte. – Mas a reflexão metódica, como a seguida pelo grande espírito de Kant, também conduz por outro caminho até lá, pois nos ensina que nosso intelecto, no qual se expõe aquele mundo fenomênico que muda tão rapidamente, não apreende a verdadeira, a última essência das coisas, mas apenas o fenômeno das mesmas, e de fato, como eu acrescento, porque o intelecto é na origem determinado só para apresentar motivos à nossa vontade, ou seja, servi-la na perseguição dos seus pequenos fins.

Prossigamos entretanto ainda mais na nossa consideração objetiva e imparcial da natureza. – Se eu matasse um animal, fosse um cão, um pássaro, uma rã, mesmo só um inseto, então é propriamente impensável que esse ser, ou antes a força originária em virtude da qual um fenômeno tão digno de admiração se apresentava um momento antes em sua plena energia e vontade de viver, deva tornar-se nada mediante minha maldade, ou ato descuidado. – E, por outro lado, os milhões de animais de todo tipo, que a cada momento, em variedade infinita, entram na existência com plena força e vigor, nunca podem, antes do ato de sua procriação, não terem sido nada e do nada terem chegado a um começo absoluto. – Se ve-

jo então um animal dessa maneira subtrair-se a meu olhar, sem que experiencie para onde ele vai, e um outro aparecer, sem que experiencie de onde ele vem, tendo ainda ambos a mesma figura, a mesma essência, o mesmo caráter, só não tendo a mesma matéria, que todavia durante a sua existência continuamente despendem e renovam – então, de fato, se apresenta a hipótese de que o que desaparece, e o que entra em cena no seu lugar, seja um único e mesmo ser, o qual experimentou só uma pequena alteração, uma renovação da forma de sua existência. Portanto, o que é o sono para o indivíduo, a morte o é para a espécie – essa hipótese, eu digo, impõe-se de tal maneira, que é impossível não chegar a ela, se a cabeça não estiver torcida, na primeira juventude, por impressões de falsas concepções fundamentais, apressando-se de antemão a tirá-la do caminho, com temor supersticioso. Entretanto, a hipótese oposta de que o nascimento de um animal seja um devir a partir do nada, e, em conformidade com isso, que a sua morte seja sua aniquilação absoluta, e ainda com o acréscimo de que o homem, também provindo do nada, possua todavia uma continuidade individual e sem fim, e com consciência, enquanto o cão, o macaco, o elefante seriam aniquilados pela morte, é, no entanto, algo contra o qual o sentido saudável se revolta e tem de declarar como absurdo. – Se, como já se repetiu o suficiente, a comparação dos resultados de um sistema com as sentenças do saudável entendimento humano deve ser uma pedra de toque de sua verdade, então desejo

que os partidários daquela concepção fundamental, transmitida de Descartes até os ecléticos pré-kantianos, e ainda agora dominando um grande número das pessoas cultas da Europa, empreguem aqui também essa pedra de toque.

Sempre e por toda parte o círculo é o autêntico símbolo da natureza, porque ele é o esquema do retorno. Este é de fato a forma mais geral na natureza, que ela adota em tudo, desde o curso das estrelas até a morte e nascimento dos seres orgânicos, e apenas por meio do qual, na torrente incessante do tempo e de seu conteúdo, torna-se possível uma existência permanente, isto é, uma natureza.

Se se observa, no outono, o pequeno mundo dos insetos e se vê como um prepara seu leito para dormir o longo, letárgico sono invernal e o outro se enovela, para como crisálida invernar e um dia na primavera despertar rejuvenescido e aperfeiçoado e, por fim, a maioria que tenciona repousar no braço da morte só para, com cuidado, preparar um depósito apropriado para o seu ovo e assim, um dia, daí ressurgir renovados – é isso a grande doutrina de imortalidade da natureza, que gostaria de nos ensinar que entre sono e morte não há nenhuma diferença radical, mas que esta, tão pouco quanto aquele, coloca em perigo a existência. O cuidado com que o inseto prepara uma cela, ou fossa, ou ninho para pôr o seu ovo, ao lado de provisões para a larva que daí surgirá na próxima primavera, e depois morre tranqüilo, é no todo semelhante ao cuidado com o qual o homem, à

noite, deixa preparados a sua roupa e o seu desjejum para a manhã seguinte, indo depois dormir tranqüilo. E, no fundo, as coisas não poderiam ser assim, se, em si e segundo a sua verdadeira essência, o inseto que morre no outono não fosse quase idêntico ao que sai do ovo na primavera, como o homem que adormece ao que se levanta.

Se, depois dessas considerações, retornamos a nós mesmos e à nossa raça humana e lançamos o olhar bem adiante para o futuro, e procuramos nos presentificar às gerações vindouras, com seus milhões de indivíduos, nas figuras estranhas de seus costumes e usos, interrompendo-nos porém para perguntar: De onde virão todos? Onde estão agora? – Onde é o rico ventre do nada, prenhe de mundos, que contém agora as estirpes futuras? – A verdadeira e sorridente resposta seria: onde deveriam estar senão lá, onde o real sempre foi e será, no presente e no seu conteúdo, portanto em ti, no interrogador fascinado, que, nesse desconhecer do próprio ser, assemelha-se à folha da árvore, que, no outono murchando e na iminência de cair, lamuria-se acerca de seu sucumbir e não quer ser consolada com a visão do fresco verde que revestirá a árvore na primavera, mas lamentando-se exclama: “Isso com certeza não sou Eu! Essas são folhas totalmente outras!” – Ó folha tola! Para onde queres ir? E de onde devem vir as outras? Onde é o nada, cujo abismo tu temes? – Conhece a tua própria essência, justamente aquela que é tão sedenta de existência, conhece-a de novo na força íntima, misteriosa, ativa

da árvore, que permanece sempre a mesma e a única, em todas as gerações de folhas, imune ao nascer e perecer. E então

οἷη περ φύλλων γενεή, τοιήδε καὶ ἀνδρῶν*
(*Qualis foliorum generatio, talis et hominum*).

Se a mosca, que agora zumbe em torno de mim, adormece esta noite e amanhã de novo zumbe, ou se morre à noite, e na primavera zumbe uma outra mosca nascida do seu ovo; isso é em si a mesma coisa. Daí que o conhecimento, que apresenta tudo isso como duas coisas fundamentalmente diversas, não é incondicionado, mas relativo; é um conhecimento do fenômeno, não da coisa-em-si. A mosca existe de novo pela manhã; ela também existe de novo na primavera. O que diferencia para ela o inverno da noite? – Na fisiologia de Burdach, v. 1, § 275, lemos: “Até 10 horas da manhã ainda não se vê (na infusão) nenhuma *Cercaria efemera* (um infusório): e às 12 horas toda a água formiga delas. À noite morrem, e na outra manhã nascem outras de novo. Assim o observou Nietzsche seis dias seguidos.”

Assim tudo dura só um momento e corre para a morte. A planta e o inseto morrem no fim do verão e o animal e o homem, depois de alguns anos: a morte ceifa incansavelmente. Entretanto, malgrado isso,

.....
* N. do T.: Semelhante às folhas nas árvores, assim são as raças dos homens.

é como se não fora no todo assim, e tudo está sempre aí no seu lugar e na sua posição, justamente como se tudo fosse imperecível. A planta sempre verdeja e floresce, o inseto zune, o animal e o homem estão aí em indestrutível juventude, e as cerejas, já milhares de vezes fruídas, nós as temos, a cada verão, de novo diante de nós. Também os povos estão aí, como indivíduos imortais, mesmo se às vezes mudam de nome. O seu agir, laborar e sofrer são sempre os mesmos, embora a história sempre pretenda contar algo de diferente, pois ela é como o caleidoscópio, que em cada giro mostra uma nova configuração, enquanto, na verdade, temos sempre a mesma coisa diante dos olhos. O que pois se impõe mais irresistivelmente do que o pensamento de que o nascer e o perecer não atingem o ser próprio das coisas, mas que este permanece intacto e portanto é imperecível? Por isso todos ou cada um que *quer* existir, existe continuamente e sem fim. De acordo com isso, todos os gêneros animais, do mosquito ao elefante, a cada momento dado, estão todos reunidos. Já se renovaram muitas milhares de vezes e, apesar disso, permaneceram os mesmos. Não sabem dos outros seus iguais, que viveram antes deles, ou viverão depois deles. A espécie é o que vive por todo tempo, e é na consciência da sua imortalidade e da sua identidade que os indivíduos existem satisfeitos. A Vontade de vida aparece no presente sem fim, porque este é a forma de vida da espécie, que por isso não envelhece, mas permanece sempre jovem. A morte é para a espécie o que

o sono é para o indivíduo, ou o que é o piscar para o olho, cuja ausência faz reconhecer os deuses indianos, quando aparecem em figura humana. Assim como, pela entrada da noite, desaparece o mundo, que todavia em nenhum momento deixa de ser, do mesmo modo aparentemente perecem com a morte o homem e o animal, subsistindo, no entanto indestrutível, o seu ser verdadeiro. Pense-se na alternância da morte e da vida em vibrações infinitamente rápidas, e se tem diante de si a objetivação duradoura da Vontade, as Idéias permanentes dos seres, imóveis como o arco-íris sobre a queda d'água. Eis a imortalidade temporal. Por conta da mesma, malgrado milênios de morte e decomposição, nada ainda se perdeu, nenhum átomo de matéria, muito menos algo do ser íntimo, que se expõe como natureza. Por isso podemos a cada momento exclamar animados: "Apesar do tempo, da morte e da decomposição, estamos todos reunidos!"

Pode excetuar-se quem a esse jogo uma vez tivesse dito, do fundo do coração: "Basta." Mas aqui ainda não é o lugar para se falar disso.

Todavia, é importante chamar-se aqui a atenção para o seguinte: as dores do nascimento e o amargor da morte são as duas condições constantes, sob as quais a Vontade de vida se mantém na sua objetivação, ou seja, nosso ser em si, imune ao curso do tempo e ao morrer das gerações, existe num presente perpétuo e goza do fruto da afirmação da Vontade de vida. Isso é análogo ao fato de que nós, só sob a condição de dormir todas as noites, podemos estar despertos

no dia seguinte; esta última colocação é mesmo o comentário que a natureza faz para a compreensão daquele difícil passo. Pois a suspensão das funções animais é o sono e das funções orgânicas é a morte.

O substrato, ou o preenchimento, *πληρῶμα*, ou o conteúdo do *presente* é para todo o sempre propriamente o mesmo. A impossibilidade de conhecer de imediato essa identidade é precisamente o *tempo*, uma forma e limitação de nosso intelecto. Que, por causa dele, por exemplo, o futuro ainda não seja, baseia-se numa ilusão, da qual nos conscientizamos quando ele chega. Que a forma essencial de nosso intelecto produza uma tal ilusão, explica-se e justifica-se pelo fato de que o intelecto saiu das mãos da natureza não para a compreensão da essência das coisas, mas só para a dos motivos, portanto para servir um fenômeno individual e temporal da Vontade*.

.....

* Há apenas um *presente*, e este sempre é: pois ele é a única forma da existência efetiva. Temos que chegar a isso para entender que o *passado não é em si* diverso do presente, mas só o é em nossa apreensão, que tem por forma o *tempo*, apenas em virtude do qual o presente se expõe como diverso do que passou. Para fomento dessa concepção, pense-se em todos os acontecimentos e cenas da vida humana, ruins ou bons, felizes ou infelizes, alegres ou horrendos, tais como eles sucessivamente se nos apresentam no decorrer dos tempos e na diversidade dos lugares, em mudança e variedade a mais multicolor, como *de uma vez e concomitantemente* existentes, em *Nunc stans* [no agora permanente], enquanto apenas em aparência existe agora isto e agora aquilo; então se entenderá o que propriamente significa a objetivação da Vontade de vida. – Também a nossa satisfação nos quadros-de-gênero baseiam-se principalmente no fato de que eles fixam as cenas fugidias da vida. – Do sentimento dessa verdade aqui expressa surgiu o dogma da metempsicose.

Se se reúnem as considerações aqui tratadas por nós, entender-se-á também o sentido verdadeiro da doutrina paradoxal dos *eleatas*, de que não há nenhum nascer e perecer, mas que o todo se mantém imóvel: Παρμενίδης καὶ Μέλισσος ἀνήρουν γένεσιν καὶ φθοράν, διὰ τὸ νομίζειν τὸ πᾶν ἀκίνητον (*Parmenides et Melissus ortum et interitum tollebant, quoniam nihil moveri putabant* [Parmênides e Melissos negam o nascer e o perecer, porque consideram o todo como imóvel] *Stob. Ecl.*, I, 21). Igualmente também ilumina-se a bela colocação de Empédocles, que Plutarco nos conservou, no livro *Adversus Coloten*, c. 12:

Νηπίοι • οὐ γὰρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι μερίμναι
Οἱ δὴ γίνεσθαι πάρος οὐκ ἔον ἐλπίζουσι,
Ἡ τι καταθνήσκειν καὶ ἐξόλλυσθαι ἀπάντη.
Οὐκ ἄν ἀνὴρ τοικῶτα σοφὸς φρέσι μαντεύσαιτο,
Ὡς ὄφρ' κ' μὲν τε βίωσι (τό δὲ βίον καλέουσι),
Τό φρα μὲν οὖν εἴσιν, καὶ σφιν παρὰ δεινὰ καὶ ἐσθλὰ
Πρὶν τε παγεῖν τε βροτοί, καὶ ἐπεὶ λύθεν, οὐδὲν ἄρ' εἴσιν.*
(*Stulta, et proluxas non admittentia curas*
Pectora: qui sperant, existere posse, quod ante

.....
*N. do T.: Tolos são os que, carecendo de pensamento amplo, Presumem que possa nascer o que nunca foi, Ou que possa perecer e no todo tornar-se nada. Nunca ocorrerá tal coisa ao sábio, De que nós, enquanto vivemos (isso que se designa vida), Apenas possuímos por certo tempo o ruim e o bom, E de que nós, antes do nascimento e após a morte, somos um nada.

*Non fuit, aut ullam rem pessum protinus ire; –
Non animo prudens homo quod praesentiat ullus,
Dum vivunt (namque hoc vitae nomine signant),
Sunt, et fortuna tum conflictantur utraque:
Ante ortum nihil est homo, nec post funera quidquam.)*

Não é aqui menos merecedora de menção a colocação tão notável, e surpreendente em seu lugar, no *Jacques le fataliste* de Diderot: un château immense, au frontispice duquel on lisait: “*Je n’appartiens à personne, et j’appartiens à tout le monde: vous y étiez avant que d’y entrer, vous y serez encore, quand vous en sortirez*” [um castelo imenso, em cujo frontispício se lia: “Não pertenço a ninguém, e pertenço a todo o mundo: vós lá estivestes antes de entrar, vós lá estareis ainda, quando de lá saíres”].

Certamente, no sentido de que o homem com a procriação nasce do nada, com a morte se tornará nada. Todavia, conhecer de fato propriamente esse nada seria bastante interessante, pois é exigida apenas uma sagacidade mediana para entendermos que esse nada empírico não é de modo algum absoluto, ou seja, um tal, que não seria em qualquer sentido. Já a observação empírica leva a entender que todas as qualidades dos pais se reencontram na criança procriada e que, portanto, superaram a morte. Sobre isso, no entanto, falarei em outro capítulo.

Não há maior contraste do que aquele entre a fuga irresistível do tempo, que arrasta consigo todo o

seu conteúdo, e a imobilidade rígida do existir efetivo, que, por todo o sempre, é um e o mesmo. E se vemos bem objetivamente, a partir deste ponto de vista, os acontecimentos imediatos da vida, então nos será claro e visível o *Nunc stans* no centro da roda do tempo. – Para um olho que vivesse incomparavelmente mais e que abrangesse o gênero humano em toda sua duração, com um único olhar a mudança contínua de nascimento e morte se apresentaria apenas como uma vibração continuada, e por conseguinte não lhe ocorreria ver aí um devir sempre novo a partir do nada e para o nada; mas, assim como para o nosso olhar a faísca, girada rapidamente, aparece como círculo permanente, a mola, vibrada rapidamente, como um triângulo fixo, a corda a oscilar, como um fuso, a espécie lhe apareceria como o ente e o permanente, a morte e o nascimento como vibrações.

Teremos sempre conceitos falsos sobre a indestrutibilidade de nosso verdadeiro ser pela morte, enquanto não nos decidirmos a estudá-la primeiro nos animais, em vez de atribuímos apenas a nós uma indestrutibilidade à parte, sob o nome pomposo de imortalidade. Essa atribuição, porém, e a limitação de concepção dela decorrente, é o único fator, devido ao qual a maior parte dos homens se opõe de modo tão obstinado a reconhecer a verdade, clara como a luz do dia, de que, segundo o essencial e principal, somos o mesmo que os animais. Verdade que faz os homens tremerem diante de cada indício de nosso

parentesco com os animais. Essa negação da verdade, entretanto, é o que, mais do que qualquer outra coisa, barra-lhes o caminho para o conhecimento real da indestrutibilidade de nosso ser. Pois, se se procura algo por um falso caminho, então, justamente por isso, se abandonou o correto, e por aquele alcançam-se, ao fim, apenas decepções tardias. Portanto, persegui desenvoltos a verdade, não segundo caprichos preconcebidos, mas pelas mãos da natureza! Antes de mais nada, reconheça-se, pela consideração de cada jovem animal, a existência da espécie que não envelhece, e que, como um reflexo de sua juventude eterna, transmite uma juventude temporal a cada novo indivíduo, deixando-o aparecer tão novo e tão fresco, como se o mundo fosse de hoje. Pergunte-se honestamente se a andorinha da primavera atual é em tudo diferente da andorinha da primeira primavera e se, realmente, entre as duas não se renovou por milhões de vezes o milagre da criação a partir do nada, para precipitar-se por outras tantas vezes na aniquilação absoluta. – Bem sei que, se afirmasse com seriedade a alguém que o gato a brincar agora no quintal é ainda o mesmo que lá fez há trezentos anos os mesmos saltos e artimanhas, ele me tomaria por tolo, mas sei também que é muito mais tolo acreditar que o gato atual seja, por completo, no fundo, inteiramente diverso daquele de há trezentos anos. – É preciso apenas aprofundar-se leal e seriamente no exame de um desses vertebrados superiores, para se conscientizar de modo claro que

é impossível que esse ser insondável, tal como existe, considerado no seu todo, se reduza a nada: e por outro lado, entretanto, conhece-se a sua transitoriedade. Isso se baseia em que nesse animal a eternidade de sua Idéia (espécie) está estampada na finitude dos indivíduos. Pois, em certo sentido, é sem dúvida verdadeiro que, no indivíduo, temos sempre diante de nós um outro ser, a saber, no sentido que depende do princípio de razão, sob o qual estão compreendidos também o tempo e o espaço, constitutivos do *principium individuationis* [princípio de individuação]. Noutro sentido, entretanto, isso não é verdadeiro, a saber, no sentido em que a realidade concerne apenas às formas permanentes das coisas, às Idéias, que Platão iluminou de maneira tão clara, fazendo delas seu pensamento fundamental, o centro de sua filosofia, cuja apreensão tornou-se o seu critério de aptidão para o filosofar em geral.

Como as gotas pulverizadas da queda d'água estrondosa mudam com rapidez de relâmpago, enquanto o arco-íris, do qual elas são o sustentáculo, está fixo em calma imóvel, por completo imune a essa mudança incessante; assim permanece cada *Idéia*, isto é, cada *espécie* de ser vivente, por completo intocada pela mudança contínua de seus indivíduos. A *Idéia* entretanto, ou a *espécie*, é aquilo em que a Vontade de vida propriamente se enraíza e se manifesta: por isso mesmo só a existência da espécie verdadeiramente lhe importa. Por exemplo, os leões que nascerão ou morrerão são como as gotas da queda d'água, mas a

leonitas, a *Idéia* ou a figura de leão é semelhante ao arco-íris imperturbável. É por isso que Platão atribui somente às *Idéias*, isto é, às *Species*, às espécies, um ser verdadeiro, aos indivíduos apenas um nascer e perecer incessante. A partir da consciência mais íntima e profunda de sua imortalidade, origina-se propriamente também a segurança e a tranquilidade de ânimo com a qual cada indivíduo animal e também humano se move sem inquietação por entre uma multidão de acasos, que a cada momento o podem aniquilar e que, de resto, o conduzem ao encontro da morte: entretanto, nos seus olhos se reflete a tranquilidade da espécie, à qual aquele sucumbir não afeta nem diz respeito. Nem os dogmas inseguros e mutantes poderiam conferir ao ser humano essa tranquilidade. Mas, como foi dito, a consideração de cada animal ensina que para o núcleo da vida, a Vontade em sua manifestação, a morte não é um obstáculo. Que mistério profundo jaz em cada animal! Observai o mais próximo de vós, observai o vosso cão: como se mostra contente e tranquilo. Muitos milhares de cães tiveram que morrer antes que este chegasse a viver. Mas o sucumbir daqueles milhares não afetou a *Idéia* de cão: esta não foi minimamente turvada por todas aquelas mortes. Por isso ali está o cão, tão fresco e forte, como se esse dia fosse o seu primeiro e nenhum pudesse ser o seu último, e nos seus olhos brilha o princípio indestrutível, o *archaios* (originário). O que então morreu mediante aqueles milhares? – Não o cão, ele está ileso diante de nós, mas só a sua sombra, a sua có-

pia no nosso modo de conhecimento ligado ao tempo. Como se pode então acreditar que perece aquilo que sempre existe e preenche o tempo? – Decerto, a coisa é explicável em termos empíricos, a saber, na medida em que a morte aniquilava os indivíduos, a procriação gerava outros. Mas esta explicação empírica só é uma explicação em aparência: ela coloca um enigma no lugar de outro. A compreensão metafísica do assunto, embora não tão simples, é a única verdadeira e suficiente.

Kant, em seu procedimento subjetivo, revelou a grande verdade, embora negativa, de que o tempo não pode concernir à coisa-em-si, porque ele se encontra pré-formado na nossa apreensão. Ora, a morte é o fim temporal do fenômeno temporal: mas, assim que descartamos o tempo, não há mais fim, e esta palavra perde todo o seu significado. Todavia, estou agora empenhado em demonstrar, pela via objetiva, o lado positivo da coisa, a saber, que a coisa-em-si permanece imune ao tempo e àquilo que só é possível por ele, o nascer e perecer, e que o fenômeno no tempo não poderia nem sequer possuir aquela existência incessantemente fugaz e próxima ao nada, caso nele não existisse um núcleo de eternidade. A *eternidade* é decerto um conceito, cujo fundamento não é uma intuição, que, tendo por isso um conteúdo meramente negativo, significa uma existência destituída de tempo. O *tempo* contudo é uma mera imagem da eternidade, ὁ χρόνος εἰπὼν τοῦ αἰῶνος [O tempo é a imagem da eternidade], como disse Plotino (*Eneades* 3, 7, II) e,

do mesmo modo, a nossa existência temporal é uma mera imagem do nosso ser-em-si. Este tem de se encontrar na eternidade, precisamente porque o tempo é apenas a forma de nosso conhecer. Só por causa dele conhecemos o nosso ser, e o de todas as coisas, como transitório, finito e destinado ao aniquilamento.

No segundo livro* expus que a objetividade adequada da Vontade como coisa-em-si, em qualquer de seus graus, é a *Idéia* (platônica); no terceiro livro, que as Idéias dos seres têm por correlato o puro sujeito do conhecer, em consequência o conhecimento das mesmas entra em cena apenas de maneira excepcional, em oportunidades especiais e passageiras. Ao contrário, para o conhecimento individual, portanto no tempo, a *Idéia* se expõe na forma da *espécie*, que é a Idéia estirada por meio de seu entrar no tempo. Por isso, a *espécie* é a objetivação a mais imediata da coisa-em-si, isto é, da Vontade de vida. A essência mais íntima de cada animal, e também do homem, encontra-se de acordo com isso na *espécie* e nesta, portanto, se enraíza a Vontade de vida, tão fortemente estimulante, não no indivíduo. Neste encontra-se, ao contrário, apenas a consciência imediata e por isso ele presume ser diverso da espécie, e então teme a morte. A Vontade de vida se manifesta em relação ao in-

.....
* Schopenhauer aqui se refere a uma parte de sua obra magna, *O mundo como vontade e representação*, composta de quatro livros: o primeiro dedicado à teoria do conhecimento, o segundo à filosofia da natureza, o terceiro à metafísica do belo e o último à ética. (N. do T.)

divíduo como fome e temor da morte; em relação à espécie, como impulso sexual e cuidado apaixonado pela prole. Em concordância com isso, encontramos a natureza, que enquanto tal é livre daquela ilusão do indivíduo, muito cuidadosa para com a conservação da espécie e indiferente ante o sucumbir dos indivíduos, que são sempre para ela apenas meios, sendo aquela portanto a sua meta. Aparece por isso um contraste flagrante entre a sua avareza em equipar os indivíduos, e sua prodigalidade quando se trata da espécie. Aliás, esta muitas vezes produz de *um* indivíduo anualmente centenas de milhares de germen, por exemplo, de árvores, peixes, caranguejos, térmitas etc. Ao contrário, quando se trata dos indivíduos, a cada um são dados escassamente forças e órgãos de modo que o mesmo só pode prorrogar a sua vida à custa de um esforço incessante e, por isso um animal, caso esteja mutilado ou debilitado, em regra tem de morrer de fome. E onde era possível uma economia ocasional, já que se pode prescindir de uma parte, ela fica, por exceção, faltando: daí, por exemplo, faltarem olhos a muitas lagartas: os pobres animais tateiam às escuras de folha em folha, e, devido à ausência de antenas sensíveis, movimentam-se no ar daqui para acolá com três quartos de seu corpo, até encontrarem um objeto; pelo que, muitas vezes, passam ao lado do seu alimento sem encontrá-lo. Mas isso se dá em consequência da *lex parsimoniae naturae* [lei de parcimônia da natureza], a cuja expressão se pode ainda amoldar *natura nihil facit supervacaneum* [a natureza não

faz nada supérfluo] e *nihil largitur* [não dispensa nada]. – A mesma orientação da natureza se mostra também no fato de que, quanto mais o indivíduo, devido à sua idade, é apto para a reprodução, tanto mais forte se expressa nele a *vis naturae medicatrix* [poder de cura da natureza], suas feridas por isso saram com facilidade, e ele facilmente se restabelece das doenças. Isso diminui com a capacidade de procriação, e baixa ainda mais, depois que ela se extingue: pois agora, para os olhos da natureza, o indivíduo se tornou sem valor.

Lancemos agora um olhar para a escala dos seres, junto com a graduação de consciência que os acompanha, do pólipo até o homem; então vemos essa pirâmide maravilhosa manter-se em oscilação incessante mediante a contínua morte dos indivíduos, e todavia permanecer na infinitude do tempo por meio do vínculo da procriação da espécie. Enquanto, como foi acima abordado, o *objetivo*, a espécie, expõe-se como indestrutível, o *subjetivo*, que, enquanto tal, consiste apenas na autoconsciência desses seres, parece ser da mais curta duração e fadado à destruição incessante, para ressurgir do nada muitas vezes, de maneira inconcebível. Em verdade, tem-se de ter uma vista muito curta para deixar-se enganar por essa aparência e não compreender que, se a forma da duração temporal cabe só ao objetivo, o subjetivo – isto é, a *Vontade*, que vive e aparece no todo, e com ela o sujeito do *conhecer*, no qual a mesma se apresenta – tem de ser não menos indestrutível. Na medida em que a persis-

tência do objetivo, ou do exterior, só pode ser o fenômeno da indestrutibilidade do subjetivo, ou do interior, já que aquele nada possui que não tenha recebido deste por empréstimo, essencial e originariamente, não pode existir algo objetivo, um fenômeno, e depois, secundária e acidentalmente, subjetivo, uma coisa-em-si, uma coisa consciente de si. Pois manifestamente aquele, como sendo aparência, pressupõe algo que aparece; como ser para outro, um ser para si; e, como objeto, pressupõe um sujeito; mas não ao contrário. Porque, em toda parte, a raiz das coisas tem de residir naquilo que elas são para si mesmas, portanto no subjetivo, não no objetivo, ou seja, naquilo que elas são só para outro numa consciência estranha. De acordo com isso, descobrimos, no primeiro livro*, que o ponto de partida correto para a filosofia é essencial e necessariamente o subjetivo, isto é, o idealista, e também que o ponto de vista oposto, que parte do objetivo, conduz ao materialismo. – No fundo, entretanto, somos unos com o mundo, muito mais do que estamos acostumados a pensar: sua essência íntima é nossa Vontade; seu fenômeno é nossa representação. Para quem pudesse ter clara consciência desse ser-uno, desapareceria a diferença entre a persistência do mundo externo, depois que se está morto, e a própria persistência após a morte. Ambas se apresentariam para ele como uma mesma e única coisa, ele riria mesmo da ilusão que as pretendesse

.....

* Cf. nota anterior.

separar. Pois a compreensão da indestrutibilidade de nosso ser coincide com a compreensão da identidade do macrocosmos com o microcosmos. Entrementes, pode-se elucidar o aqui dito por meio de um singular experimento que pode ser seguido pela fantasia, e que se poderia chamar de experimento metafísico. A saber, tentemos de maneira vivaz presentificar o tempo, por certo não muito distante, em que estaremos mortos. Abstraíamos, então, a nós mesmos do mundo e deixemos que ele subsista e logo descobriremos, para nossa surpresa, que ainda estamos lá. Pois supusemos representar o mundo sem nós: só que na consciência o eu é algo de imediato, apenas através do qual o mundo é mediado, e para o qual o mundo existe. Esse centro de toda existência, esse núcleo de toda realidade é que devemos suprimir e, no entanto, deixar o mundo subsistir: ora, esse é um pensamento que pensamos *in abstracto* [em abstrato], mas que não podemos realizar. O esforço para se fazer isso, a tentativa de pensar o secundário sem o primário, o condicionado sem a condição, o que é sustentado sem o sustentáculo, fracassa sempre, mais ou menos como o esforço de pensar um triângulo retângulo equilátero, ou um nascer e perecer da matéria e outras impossibilidades semelhantes. Em vez do resultado procurado, impõe-se a nós o sentimento de que o mundo não está menos em nós do que nós nele, e de que a fonte de toda realidade reside em nosso interior. O resultado é de fato este: o tempo, no qual não serei, chegará objetivamente, mas subjetivamente nunca poderá

chegar. – Por conseguinte é para se perguntar até onde cada um de fato acredita, no seu coração, numa coisa que ele propriamente não pode pensar; ou se talvez àquele mero experimento intelectual, já feito de modo mais ou menos claro por cada um, associe-se antes a consciência íntima da indestrutibilidade de nosso ser-em-si, e a própria morte seja, no fundo, a coisa mais fabulosa do mundo.

A convicção profunda de nossa indestrutibilidade pela morte, que, como atestam os inevitáveis escrúpulos de consciência quando ela se aproxima, cada um traz no fundo do próprio coração, depende inteiramente da consciência de nossa originariedade e eternidade. Por isso, assim a expressa Spinoza: *sentimus, experimurque, nos aeternos esse* [sentimos, e experienciamos, que somos eternos]. Pois um homem racional só pode pensar a si como imperecível, se se pensa como sem princípio, como eterno, como propriamente destituído de tempo. Quem ao contrário se toma como vindo do nada, tem de também pensar que, de novo, retornará ao nada. Pois é um pensamento monstruoso o de que uma infinitude tivesse transcorrido antes que ele fosse, e todavia uma segunda tenha começado, através da qual ele nunca cessará de ser. De fato, o fundamento mais sólido para nossa indestrutibilidade é a antiga sentença: *Ex nihilo nihil fit, et in nihilum nihil potest reverti* [Do nada, nada vem, e nada pode ser revertido ao nada]. De modo bastante acertado, portanto, fala Theophrastus Paracelsus (*Obras*, Strasburg, 1603, v. 2, p. 6): “A alma em mim

veio de algo; por isso ela não irá para o nada: já que ela vem de algo.” Ele fornece o verdadeiro fundamento. Para quem, entretanto, considera o nascimento do homem como o seu começo absoluto, a morte tem de ser o fim absoluto. Pois ambos são o que são, no mesmo sentido: conseqüentemente, cada um só pode pensar a si como *imortal* na medida em que se pense como *não-nascido*, e no mesmo sentido. O que é o nascimento, isto é também a morte, segundo a essência e significado; é a mesma linha traçada em duas direções. O nascimento é um efetivo surgir a partir do nada e a morte é também uma efetiva aniquilação. Mas, de fato, apenas mediante a *eternidade* de nosso ser verdadeiro é pensável a sua imortalidade, que, portanto, não é temporal. A hipótese de que o homem seja criado a partir do nada conduz necessariamente à de que a morte é o seu fim absoluto. Neste ponto portanto o Antigo Testamento é no todo conseqüente, pois a uma criação a partir do nada não se adapta nenhuma doutrina da imortalidade. O cristianismo do Novo Testamento possui uma tal doutrina porque é de espírito indiano e, por conseguinte, mais do que provavelmente, é também de proveniência indiana, embora apenas sob a intermediação egípcia. Só para o tronco judeu, no qual aquela sabedoria indiana tinha de ser enxertada na terra prometida, adapta-se tal doutrina tanto como aquela da liberdade da vontade à sua criação, ou como

*Humano capiti cervicem pictor equinam
Jungere si velit.*

[Se o pintor quisesse colocar um cabeça humana
Num pescoço de cavalo.]

É sempre ruim se não se pode ser completamente original e não se pode talhar na madeira maciça. Ao contrário, o bramanismo e o budismo, de modo bastante conseqüente, têm para a persistência após a morte uma existência antes do nascimento, para cuja expiação existe esta vida. O quão claramente também estão conscientes da conseqüência necessária disto, mostra-o a seguinte passagem da história da filosofia indiana de Colebrooke's, em *Transact. Of the Asiatic London Society*, vol. 1, p. 577: *Against the system of the Bhagavatas, which is but partially heretical, the objection upon which the chief stress is laid by Vyasa is, that the soul would not be eternal, if it were a production, and consequently hab a beginning.* [Contra o sistema dos Bhagavatas, que apenas em parte é herético, a objeção, à qual Vyasa atribui o maior peso, é esta, de que a alma não seria eterna, se fosse produzida, e por conseqüência tivesse um princípio.] Mais adiante, na *Doctrine of Buddhism* de Upham, p. 110, é dito: *The lot in hell of impious persons call'd Deitty is the most severe: these are they, who discrediting the evidence of Buddha, adhere to the heretical doctrine, that all living beings had their beginning in the mother's womb, and will have their end in death.* [No inferno a sorte mais dura é a dos ímpios, chamados Deitty: estes são os que, rejeitando o testemunho de Buda, aderem à doutrina herética, de que todos os seres viven-

tes têm o seu princípio no ventre materno, e alcançam o seu fim na morte.]

Quem concebe a própria existência apenas como casual, com certeza tem de temer perdê-la pela morte. Ao contrário, quem entende mesmo que apenas no geral ela repousa numa certa necessidade originária, não acreditará que esta, ao ter produzido algo tão maravilhoso, seja limitada a um lapso de tempo tão curto, mas antes que ela atua para sempre. Entretanto, conhecerá a própria existência como algo necessário quem tem em mente que, até o presente momento em que existe, já decorreu um tempo infinito, portanto também uma infinidade de alterações e que, todavia, malgrado estas, ele existe. A possibilidade inteira de todos os estados, pois, já se esgotou, sem poder suprimir a sua existência. *Se ele pudesse em algum momento não ser, então agora já não seria.* Pois a infinidade do tempo já decorrido, com a possibilidade nele esgotada de seus acontecimentos, garante que o que *existe, existe necessariamente.* Logo, cada um tem de se conceber como um ser necessário, isto é, como um ser cuja existência deveria se deduzir a partir de uma verdadeira e exaustiva definição, se se a tivesse. Nessa seqüência de pensamentos reside de fato a única prova imanente, isto é, que se mantém no domínio dos dados conformes à experiência, da indestrutibilidade de nosso ser verdadeiro. A este, a existência tem de ser inerente, porque ela se mostra como independente de todos os estados possíveis produzidos pela cadeia causal: pois esses já fizeram a sua parte, e,

no entanto, a nossa existência permaneceu tão inabalável quanto o raio de luz pelo vento tempestuoso que ele atravessa. Se o tempo pudesse, a partir de forças próprias, conduzir-nos a um estado bem-aventurado, então lá já estaríamos há muito tempo, pois um tempo infinito se encontra atrás de nós. Mas também se o tempo pudesse conduzir-nos à destruição, então já há muito tempo não seríamos mais. A partir do fato de que existimos agora, segue-se, pensando bem, que temos de existir para sempre. Pois nós mesmos somos o ser, que o tempo acolheu em si para preencher o seu vazio: por isso esse ser preenche *todo* o tempo, presente, passado e futuro, de igual modo, e nos é tão impossível sair da existência quanto do espaço. – Considerado de modo preciso, é impensável que o que existe uma vez em toda a força da efetividade torne-se em algum momento nada e, então, por um tempo infinito não deva mais ser. Disso provém a doutrina da ressurreição de todas as coisas dos cristãos, a da criação sempre renovada do mundo por Brahma dos hindus, bem como dogmas semelhantes dos filósofos gregos. O grande mistério do nosso ser e do nosso não-ser, para cuja explicação foram inventados esses e outros dogmas afins, repousa em última instância em que a mesma coisa que constitui objetivamente uma série temporal infinita é, em termos subjetivos, um ponto, um presente indivisível, sempre atual. Mas quem compreende isso? Do modo o mais claro o expôs Kant, na sua doutrina imortal da idealidade do tempo e da realidade única da coisa-em-si. Pois a par-

tir dessa doutrina resulta que o propriamente essencial das coisas, do homem, do mundo, encontra-se de modo permanente e duradouro no *Nunc stans*, fixo e imóvel. E a mudança dos fenômenos e eventos é uma mera conseqüência de nossa compreensão dos mesmos por meio de nossa forma intuitiva do tempo. – Daí, em vez de dizer aos homens: “Vós surgistes pelo nascimento, mas sois imortais”, dever-se-ia lhes dizer: “Vós não sois um nada”, e ensinar-lhes a compreender isso, no sentido da sentença atribuída a Hermes Trismegisto: (IO) τὸ γὰρ οὐ αἰὲ ἔσται. (*Quod enim est, erit semper*. [Pois o que é, sempre será] *Stob. Ecl.*, I, 43, 6.) Se entretanto por aí não se obtém êxito, mas o coração angustiado entoa o seu antigo canto lamentoso: “Vejo todos os seres surgirem mediante o nascimento a partir do nada e de novo recaírem neste depois de breve tempo. Também a minha existência, agora no presente, logo estará no passado remoto, e eu me tornarei nada!” – então a resposta correta é: “Não existes? Não o tens em ti agora, de fato intimamente, o precioso presente, ao qual vós todos, filhos do tempo, tão avidamente aspirastes? E tu compreendes como chegaste a ele? Conheces os caminhos que te conduziram a ele, de modo que pudesse reconhecer que eles estariam barrados pela morte? Uma existência do teu si-mesmo, depois da destruição do teu corpo, te é, segundo sua possibilidade, inconcebível: mas acaso te é mais incompreensível do que a tua atual existência e de como chegaste a ela? Por que deverias duvidar que os caminhos se-

cretos que te foram abertos para este presente não o estariam também para todo o futuro?”

Se portanto considerações desse tipo são decerto apropriadas para despertar a convicção de que em nós há algo que a morte não pode destruir, isto só acontece por meio de uma ascensão a um ponto de vista, a partir do qual o nascimento não é o começo de nossa existência. Daí se segue, todavia, que aquilo a ser evidenciado como indestrutível pela morte não é propriamente o indivíduo que, de resto, surgido pela procriação e trazendo em si as qualidades do pai e da mãe, manifesta-se enquanto uma mera diferença da espécie e, como tal, só pode ser finito. Do mesmo modo que o indivíduo não tem nenhuma recordação de sua existência antes do nascimento, assim também não pode ter nenhuma recordação da sua existência atual após a morte. Entretanto, cada um põe o seu Eu na consciência: este lhe aparece, pois, como ligado à individualidade, com a qual ademais sucumbe tudo o que lhe é próprio e que o diferencia dos outros. Sua persistência sem a individualidade lhe é por isso indiferenciável da subsistência dos demais seres, e ele vê o seu Eu afundar-se. Quem porém vincula sua existência à identidade da *consciência* e assim exige para ela uma persistência sem fim após a morte, deveria refletir que uma tal persistência, em qualquer caso, só pode ser alcançada à custa de um passado igualmente sem fim antes do nascimento. Mas, como ele não tem nenhuma recordação de uma existência antes do nascimento, e sua consciência principia com

o nascimento, este tem de lhe valer como um surgir a partir do nada. Mas então ele paga o tempo infinito de sua existência após a morte com um igualmente tão longo antes do nascimento, pelo que a conta dá certo, sem lucro para ele. Se, ao contrário, a existência que a morte deixa intacta é uma outra que a da consciência individual; pois tem de ser independente tanto da morte quanto do nascimento, e a esse respeito, por conseguinte, é igualmente verdadeiro dizer: “Eu sempre serei” e “Eu sempre fui”; o que então dá duas infinitudes no lugar de uma. – Na palavra “eu”, entretanto, encontra-se propriamente o maior dos equívocos, como sem mais reconhecerá quem tiver presente o conteúdo do nosso segundo livro e a distinção lá efetuada entre as partes volitiva e cognoscente do nosso ser. Segundo a maneira que eu compreenda aquela palavra, posso dizer: “A morte é o meu inteiro fim”; ou também: “Do mesmo modo que sou uma parte tão infinitamente pequena do mundo, assim também esse meu fenômeno pessoal é uma parte igualmente pequena de meu ser verdadeiro.” Mas o Eu é o ponto obscuro na consciência, como na retina é justamente o ponto de entrada do nervo ótico que é cego, como o próprio cérebro é totalmente insensível, o corpo solar é obscuro e o olho tudo vê, menos a si mesmo. Nossa faculdade de conhecimento é completamente direcionada para o exterior, de acordo com o fato de que ela é o produto de uma função cerebral, surgida para o fim da mera autoconservação, logo para a procura de alimento e captura da presa. Por isso cada um

sabe de si apenas como esse indivíduo, tal como ele se apresenta à intuição exterior. Se ele pudesse no entanto tomar consciência do que ele é, além ainda do que se apresenta, então deixaria voluntariamente escapar a sua individualidade, sorriria da tenacidade da sua lealdade para com a mesma e diria: “Que me importa a perda dessa individualidade, se trago em mim a possibilidade de um sem-número de individualidades?” Ele reconheceria que, embora não lhe seja iminente uma perduração de sua individualidade, é tão bom como se a tivesse; porque ele traz em si um substituto perfeito para ela. – Além do mais, poder-se-ia ainda ter em mente que a individualidade da maior parte dos homens é tão miserável e indigna, que eles em verdade nada perdem com ela, e o que neles ainda pode ter algum valor é o humano em geral: a este entretanto se pode assegurar a imortalidade. Sim, já a imutabilidade rígida e a limitação essencial de cada individualidade, como tal, teria de produzir finalmente com sua persistência sem fim, pela sua monotonia, um fastio tão grande que, para ficar livre dela, melhor seria não ser nada. Pedir a imortalidade da individualidade significa propriamente querer perpetuar um erro ao infinito. Pois, no fundo, cada individualidade é apenas um erro especial, um passo em falso, algo que seria melhor não ser, sim, algo do qual nos trazer de volta é de fato a meta de toda vida. Isso encontra a sua confirmação no fato de que quase todos, e mesmo todos os homens, são feitos de tal modo que eles não podem ser felizes, não importa o mundo no qual es-

tenham. Pois na medida em que nesse outro mundo a necessidade e a fadiga fossem evitados, cairiam presas do tédio, e na medida em que este fosse prevenido, seriam agarrados pela necessidade, flagelo e sofrimento. Para um estado de felicidade do homem não seria de modo algum suficiente que se o transportasse para um “mundo melhor”, mas também ainda seria exigido que nele próprio se desse uma alteração fundamental, logo que ele não mais fosse o que é, mas em vez disso se tornasse o que não é. Mas para isso ele tem de primeiro deixar de ser o que é: esta exigência é satisfeita provisoriamente pela morte, cuja necessidade moral já se pode apreender a partir desse ponto de vista. Ser transportado para um outro mundo e alterar todo o seu ser é, no fundo, uma e a mesma coisa. Sobre isso se baseia, por fim, também aquela dependência do objetivo em relação ao subjetivo, exposta pelo idealismo do nosso primeiro livro: por conseguinte reside aqui o ponto de ligação da filosofia transcendental com a ética. Se se levar isso em consideração, achar-se-á que só é possível acordar do sonho da vida se com ele também se desfaz toda sua trama: este todavia é o seu órgão mesmo, o intelecto e suas formas, com o qual o sonho seria tecido ao infinito; tão estreitamente ambos se relacionam. Aquilo que propriamente o sonhou é que é diferente dele e é unicamente o que permanece. Ao contrário, quem se preocupa que tudo possa findar com a morte, é para se comparar com aquele que pensasse no sonho: há apenas sonhos, e nenhum sonhador. – Ora, depois

de uma consciência individual ter acabado pela morte, seria então desejável que ela fosse de novo ressuscitada, para subsistir ao infinito? Seu conteúdo não é, na sua maior parte, nada senão uma torrente de pensamentos mesquinhos, terrenos e pobres e de preocupações sem fim: deixai-a enfim repousar! A justo título portanto gravam os antigos em sua pedra tumular: *securitati perpetuae* [segurança perpétua]; ou *bonae quieti* [repouso bom]. Se se quisesse aqui, entretanto, como com freqüência acontece, exigir a persistência da consciência individual, para ligar-lhe uma recompensa ou castigo no além, então, com isso, no fundo, se visaria apenas a compatibilidade da virtude com o egoísmo. Ambos todavia nunca se abraçarão: são opostos desde o fundamento. É, ao contrário, bem fundada a convicção imediata, provocada pela visão das ações nobres, de que o espírito do amor que faz com que alguém poupe seus inimigos, ou que um outro se interesse com perigo da própria vida por alguém que nunca viu antes, possa dissipar-se e tornar-se nada.

A resposta mais profunda à questão acerca da persistência do indivíduo após a morte encontra-se na grande doutrina de Kant da *idealidade do tempo*, a qual justamente aqui se mostra particularmente fértil e rica de conseqüências, pois, por meio de uma concepção no todo teórica, mas bem demonstrada, substitui dogmas que por uma ou outra via conduz a absurdos, pondo de lado, desse modo, de uma vez a mais excitante de todas as questões metafísicas. Começar, findar e perdurar são conceitos que emprestam o seu

significado única e exclusivamente do tempo e que, conseqüentemente, valem apenas sob a pressuposição do mesmo. Ora, o tempo não possui uma existência absoluta, ele não é a maneira do ser-em-si das coisas, mas meramente a forma de *conhecimento* que nós temos de nossa existência e do nosso ser, assim como de todas as coisas, conhecimento que é por isso mesmo bastante imperfeito e limitado aos meros fenômenos. Só em relação a estes encontram portanto aplicação as noções de cessar e persistir, não em relação ao que neles se expõe, a essência íntima das coisas, aplicadas à qual aqueles conceitos portanto não possuem mais nenhum sentido verdadeiro. Isso se mostra no fato de que uma resposta à questão oriunda daqueles conceitos temporais é impossível, e que objeções contundentes subjazem a toda afirmação a esse respeito, seja num ou noutro sentido. Poder-se-ia de fato afirmar que nosso ser em si perdura após a morte, porque é falso que ele sucumba; mas pode-se muito bem afirmar que nosso ser sucumbe, porque é falso que ele perdure: no fundo uma proposição é tão verdadeira quanto a outra. Aqui se institui por conseguinte algo como uma antinomia. Só que ela repousaria sobre negações puras. Negar-se-ia ao sujeito do juízo dois predicados contraditoriamente opostos, apenas porque a inteira categoria destes não seria aplicável àquele. Se entretanto se negam a ele ambos os predicados, não juntos, mas separadamente, tem-se a aparência de que o oposto contraditório do predicado negado a cada vez esteja assim demonstrado. Isso se ba-

seia no entanto no fato de que, aqui, grandezas incomensuráveis são comparadas, no sentido de que o problema nos transporta a uma cena que suprime o tempo, e não obstante pergunta segundo determinações temporais, pelo que, por conseguinte, é igualmente falso atribuí-las ou negá-las ao sujeito. Isso significa que o problema é transcendente. Neste sentido a morte permanece um mistério.

Pode-se, ao contrário, mantendo-se aquela diferença, entre fenômeno e coisa-em-si, afirmar que o homem, como fenômeno, é perecível, embora o seu ser-em-si não seja afetado por isso, portanto, mesmo não se podendo atribuir a este nenhuma permanência, devido à eliminação que lhe é inerente das noções de tempo, é pois indestrutível. Por conseguinte seríamos levados aqui ao conceito de uma indestrutibilidade que todavia não seria nenhuma permanência. Este conceito é de tal tipo que, obtido pela via da abstração, é pensável no máximo *in abstracto*, contudo como não está apoiado em nenhuma intuição, não pode propriamente tornar-se claro. Por outro lado, deve-se aqui firmar que nós, à diferença de Kant, não renunciamos em absoluto ao conhecimento da coisa-em-si, mas sabemos que ela é para ser procurada na vontade. Mas nós não afirmamos um conhecimento exaustivo e absoluto da coisa-em-si, mas antes reconhecemos muito bem que é impossível conhecermos absolutamente o que ela seja em si e para si mesma. Pois tão logo eu *conheça*, tenho uma representação, a qual, no entanto, justamente porque é minha repre-

sentação, não pode ser idêntica com o que é conhecido, mas, fazendo de um ser para si um ser para outro, ela o reproduz numa forma inteiramente outra, que deve, portanto, ser sempre considerada como um seu *fenômeno*. Para uma consciência *que conhece*, não importa como esta seja constituída, só podem portanto sempre ser dados fenômenos. Isso não é nem mesmo evitado, caso o meu próprio ser seja aquilo que é conhecido. Pois, enquanto ele estiver na minha consciência *que conhece*, já é um reflexo do meu ser, um algo diverso deste; logo, num certo sentido, já é um fenômeno. Assim, na medida em que sou alguém que conhece, eu mesmo tenho, no meu próprio ser, propriamente apenas um fenômeno: ao contrário, na medida em que eu mesmo sou imediatamente esse ser, não sou alguém que conhece. Que o conhecimento seja apenas uma propriedade secundária do nosso ser e que seja produzido através de sua natureza animal, está demonstrado de modo suficiente no segundo livro. Em termos estritos, conhecemos pois também nossa vontade sempre apenas como fenômeno e não segundo o que ela possa ser absolutamente em si e para si. Mas nesse mesmo segundo livro, assim como no escrito sobre a "Vontade na Natureza", está exposto de maneira pormenorizada e demonstrado que, se nós, para penetrarmos no interior das coisas, abandonando o que é dado apenas mediatamente e a partir do exterior, nos ativermos ao único fenômeno em cuja essência nos é acessível uma intelecção imediata do interno, então encontramos incontestavel-

mente como algo último e núcleo da realidade. Nella, a Vontade, por conseguinte, reconhecemos a coisa-em-si, na medida em que ela aqui não mais possui o espaço, mas tem ainda o tempo por forma, e com isso só a reconhecemos assim, na sua manifestação mais imediata, com a reserva de que esse seu conhecimento não é exaustivo nem inteiramente adequado. Neste sentido pois mantemos aqui o conceito de Vontade como o de coisa-em-si.

Ao homem, como fenômeno no tempo, o conceito de cessação é com certeza aplicável e o conhecimento empírico expõe abertamente a morte como o fim dessa existência temporal. O fim da pessoa é tão real quanto era o seu começo; e no mesmo sentido em que não éramos antes do nascimento, não seremos depois da morte. Mas pela morte não pode ser suprimido aquilo que foi posto pelo nascimento, portanto, não pode ser suprimido aquilo pelo que, antes de tudo, o nascimento foi possível. Neste sentido *natus et denatus* [nascido e “desnascido” = morto] é uma bela expressão. – Ora, todo o conhecimento empírico fornece meros fenômenos: só apenas estes são por isso atingidos pelo processo temporal do nascer e perecer, mas não aquilo que aparece neles, o ser-em-si. Para este não existe de nenhum modo a oposição, condicionada pelo cérebro, entre nascer e perecer, que aqui perdeu o sentido e significação. O ser-em-si permanece pois inatacável pelo fim temporal de um fenômeno temporal e conserva sempre aquela existência, à qual não se aplicam as noções de começo,

fim e duração. Tal ser entretanto, até onde possamos segui-lo, é em cada ente fenomênico, inclusive no homem, a sua vontade. A consciência, ao contrário, consiste no conhecer: este, entretanto, como foi provado de modo suficiente, enquanto atividade do cérebro, logo, enquanto função do organismo, pertence ao mesmo fenômeno, findando por conseguinte com ele. Só a vontade, cuja obra, ou, antes, cuja imagem é o corpo, é o indestrutível. A estrita diferenciação entre vontade e conhecimento, ao lado do primado da primeira, que constitui o caráter fundamental da minha filosofia, é por conseguinte a única chave para a contradição, que se manifesta de diversas maneiras e que ressurge sempre de novo em cada consciência, até mesmo nas mais toscas, de que a morte é o nosso fim, mas que apesar disso temos de ser eternos e indestrutíveis, de acordo com a expressão de Spinoza: *sentimus, experimurque nos aeternos esse* [sentimos, e experienciamos, que somos eternos].

Todos os filósofos erraram, ao terem posto o metafísico, o indestrutível, o eterno do homem no *intelecto*: ele está exclusivamente na *Vontade*, que é completamente diferente dele e é unicamente originária. O intelecto, como exposto a fundo no segundo livro, é um fenômeno secundário e condicionado pelo cérebro, por conseguinte começa e termina com ele. Apenas a Vontade é o condicionante, o núcleo de todo fenômeno, e por isso livre das formas deste (às quais pertence o tempo), portanto, também indestrutível. Com a morte perde-se de fato a consciência, mas não aquilo que

a produziu e a manteve. A vida se extingue, mas não se extingue com ela o princípio de vida, que nela se manifestou. Por isso, um sentimento seguro diz a todo homem que há nele algo absolutamente imperecível e indestrutível. Até mesmo o frescor e a vivacidade das recordações dos tempos mais longínquos, da primeira infância, mostram que alguma coisa em nós não se move com o tempo, não envelhece, mas permanece inalterável. Todavia, o que seja esse imperecível não se pode explicá-lo de maneira clara. Não é a consciência, muito menos o corpo, sobre o qual manifestamente repousa a consciência. É, antes, aquilo sobre o qual repousa o corpo e a consciência junto com ele. Esse imperecível, todavia, é justamente aquilo que, quando se dá para a consciência, apresenta-se como *vontade*. Além desse seu fenômeno mais imediato não podemos ir, porque não podemos ir além da consciência. Por isso permanece sem resposta a pergunta sobre o que seria o imperecível caso não se desse para a consciência, ou seja, o que é ele simplesmente em si mesmo?

No fenômeno e por intermédio de suas formas, tempo e espaço, como *principium individuationis*, parece que o indivíduo humano perece, enquanto o gênero humano permanece e vive de modo contínuo. Mas na essência em si das coisas, que, como tal, é livre daquelas formas, desaparece toda a diferença entre indivíduo e gênero, e ambos são imediatamente uma coisa só. Toda a Vontade de vida encontra-se no indivíduo, tal como no gênero, e por conseguinte a

perduração da espécie é apenas a imagem da indestrutibilidade do indivíduo.

É porque a compreensão tão infinitamente importante da indestrutibilidade de nosso verdadeiro ser-em-si pela morte repousa por inteiro na diferença entre fenômeno e coisa-em-si, que quero pô-la agora numa luz a mais clara, elucidando-a a partir do oposto da morte, portanto a partir do nascimento dos seres animais, isto é, da *procriação*. Pois este processo, tão pleno de mistério quanto a morte, nos põe diante dos olhos, da maneira a mais imediata, a oposição fundamental entre o fenômeno e a essência em si das coisas, isto é, entre o mundo como representação e o mundo como Vontade, e também a completa heterogeneidade de suas respectivas leis. A saber, o ato de procriação apresenta-se para nós de modo duplo: primeiro, para a autoconsciência, cujo único objeto, como muitas vezes o demonstrei, é a vontade com todas as suas afecções; e, depois, para a consciência das outras coisas, ou seja, do mundo como representação, ou da realidade empírica das coisas. Do lado da vontade, portanto interiormente, subjetivamente, para a autoconsciência, apresenta-se aquele ato como a satisfação a mais imediata e a mais perfeita da vontade, isto é, como volúpia. Do lado da representação, ao contrário, portanto exteriormente, objetivamente, para a consciência das outras coisas, é esse mesmo ato a trama para o tecido mais artístico de todos, o fundamento do organismo animal inexprimivelmente complicado, que assim só precisa de desenvolvimento para

tornar-se visível diante de nossos olhos atônitos. Esse organismo, cuja complicação e perfeição infinitas só conhece quem estudou anatomia*, só pode ser compreendido e pensado, do lado da representação, como um sistema concebido com a mais planejada combinação e executado com arte e precisão insuperáveis, como a obra mais laboriosa da mais profunda reflexão. Ora, do lado da vontade, sabemos, pela autoconsciência, que sua produção é obra de um ato que é o oposto preciso de toda reflexão, obra de um ímpeto cego e tempestuoso, de uma sensação de extrema voluptuosidade. Essa oposição é exatamente aparentada com o contraste infinito demonstrado acima entre, de um lado, a facilidade absoluta com que a natureza produz as suas obras, junto com a falta de cuidado sem limites com que as abandona à destruição, e, de outro lado, a construção incalculavelmente artificial e pensada dessas obras, que, a julgar-se a partir dela, teria de ser infinitamente difícil fazê-las e, por isso, a sua conservação teria de ser velada com todo o cuidado imaginável; e temos, no entanto, o oposto diante dos olhos. – Ora, mediante esta consideração, por certo incomum, colocamos um diante do outro, da maneira mais crua, os dois lados heterogêneos do mundo e os abarcamos de uma só vez; en-

.....
 * Schopenhauer, antes de estudar filosofia em Berlim, frequentou cursos de ciências naturais na Universidade de Göttingen. Daí a presença constante em sua obra filosófica de exemplos e imagens que remetem, por exemplo, à física, à astronomia, bem como à medicina, sua primeira opção de estudo. (N. do T.)

tão, temos de mantê-los com firmeza, para nos convencermos da completa invalidade das leis do mundo fenomênico, ou da representação, para o da Vontade, ou da coisa-em-si: assim, nos será mais compreensível que, enquanto do lado da representação, isto é, do mundo dos fenômenos, apresenta-se ora um nascer a partir do nada, ora uma completa aniquilação daquilo que nasceu, do outro lado, pelo contrário, ou em si, há um ser, ao qual, se aplicadas as noções de nascer e perecer, elas não possuem mais nenhum sentido. Pois há pouco, quando descemos ao ponto radical, em que, por meio da autoconsciência, o fenômeno coincide com o ser-em-si, como que pegamos com a mão que ambos são absolutamente incomensuráveis, e todo o modo de ser de um, com todas as suas leis fundamentais junto, para o outro não significa nada e ainda menos que nada. – Acredito que esta última consideração será bem compreendida apenas por poucos, e ela será desagradável e mesmo ofensiva a todos os que não a compreenderem. Todavia, nem por isso omitirei coisa alguma que possa servir para elucidar os meus pensamentos fundamentais.

No começo deste capítulo, expus que o grande apego à vida, ou antes o temor da morte, de modo algum se origina do *conhecimento*, que, nesse caso, seria o resultado do reconhecimento do valor da vida; mas, em vez disso, o temor da morte tem a sua raiz diretamente na *Vontade*, provém de sua essência originária, que é desprovida de conhecimento e, por conseguinte, é Vontade de vida cega. Assim como so-

mos atraídos para a vida pelo impulso totalmente ilusório da volúpia, do mesmo modo nos agarramos a ela mediante o temor, também por certo ilusório, da morte. Ambos se originam de modo imediato da Vontade, que em si é destituída de conhecimento. Se o homem fosse, ao contrário, um mero ser *que conhece*, então a morte teria de ser para ele não apenas indiferente, mas até mesmo bem-vinda. Ora, a consideração à qual chegamos aqui nos ensina que aquilo que é atingido pela morte é apenas a consciência *que conhece*; já a *Vontade*, ao contrário, enquanto é a coisa-em-si e se encontra no fundamento de todo fenômeno individual, está livre de todas as determinações temporais e, portanto, é também imperecível. Seu esforço por existência e manifestação, do qual provém o mundo, sempre será satisfeito, pois esse a acompanha como a sombra ao corpo, sendo apenas a visibilidade de sua essência. Se, no entanto, ela teme a morte em nós, isso vem de que, aqui, o conhecimento lhe apresenta a sua essência só no fenômeno individual. É daí que nasce para ele a ilusão de que ela sucumbe com ele, algo assim como se a minha imagem no espelho parece estar aniquilada, caso ele se quebre: isso, portanto, como sendo contrário à sua essência originária, que é ímpeto cego para a existência, enche-a de horror. Daí se segue que aquilo que em nós unicamente é capaz de temer a morte e que unicamente a teme, a *Vontade*, não é atingida por ela; ao contrário, aquilo que é atingido e de fato sucumbe é o que, segundo a sua natureza, não é capaz de temor

algum, bem como não é capaz, em geral, de nenhum querer ou afeto, e, por isso, indiferente com respeito ao ser ou não-ser, vale dizer, o mero sujeito do conhecimento, o intelecto, cuja existência consiste na sua relação com o mundo da representação, isto é, com o mundo objetivo, do qual é o correlato e com cuja existência a sua, no fundo, se unifica. Se, portanto, a consciência individual não sobrevive à morte, sobrevive, ao contrário, aquilo que unicamente se rebela contra ela: a Vontade. Daí se explica a contradição de que os filósofos, a partir do ponto de vista do conhecimento, demonstraram, em todos os tempos, com fundamentos justos, que apesar de a morte não ser mal algum, o temor da morte permanece inexpugnável: porque ele não se enraíza no conhecimento, mas na Vontade. Vem justamente do fato de que a Vontade e não o intelecto seja o indestrutível, que todas as religiões e filosofias reconheçam uma recompensa na eternidade apenas às virtudes de vontade e do coração e não às do intelecto ou da cabeça.

Para elucidar esta consideração serve ainda o que se segue. A vontade, que constitui o nosso ser-em-si, é de natureza simples: ela quer simplesmente e não conhece. O sujeito do conhecimento, ao contrário, é um fenômeno secundário, proveniente da objetivação da Vontade: ele é o ponto unificador da sensibilidade do sistema nervoso, como que o foco para o qual convergem os raios da atividade de todas as partes do cérebro. Com este, ele tem de sucumbir. Na autoconsciência está ele como o único que conhece,

diante da vontade como seu espectador, e que, embora tenha aflorado dela, reconhece-a como algo diferente de si, como algo estranho; por conseguinte experiencia também as suas decisões só *a posteriori* e, com freqüência, bastante mediatamente, apenas de maneira empírica, no tempo, por fragmentos, em seus estímulos e atos sucessivos. Daí se explica por que o nosso próprio ser é um enigma para nós, isto é, até para o nosso intelecto, e por que o indivíduo se vê como nascido de novo e perecível, embora seu ser-em-si seja algo atemporal, portanto eterno. Se a *Vontade* não *conhece*, o intelecto, ao contrário, ou o sujeito do conhecimento, é única e exclusivamente algo *que conhece*, sem nenhum querer. Isso é demonstrável até fisicamente, pois, como já mencionado no segundo livro, segundo Bichat, os diversos afetos abalam imediatamente todas as partes do organismo e provocam distúrbios nas suas funções, com exceção do cérebro, o qual, apenas mediatamente, isto é, por causa daqueles distúrbios, pode ser afetado (*De la vie et de la mort*, art. 6, § 2). Disso, entretanto, segue-se que o sujeito do conhecimento, por si mesmo e enquanto tal, não pode tomar parte ou ter interesse em nada, mas o ser ou não-ser de cada coisa, e até mesmo o seu próprio, é-lhe indiferente. Por que então esse ser apatidário deveria ser imortal? Ele acaba com o fenômeno temporal da Vontade, ou seja, com o indivíduo, do mesmo modo como nasce com ele. Ele é a lanterna que é apagada depois de que prestou o seu serviço. O intelecto, como o mundo intuitivo que exis-

te só para ele, é mero fenômeno, mas a finitude de ambos não toca aquilo do qual eles são o fenômeno. O intelecto é função do sistema nervoso cerebral: mas este, como o resto do corpo, é a objetividade da *Vontade*. Por conseguinte, o intelecto depende da vida somática do organismo: este mesmo depende da Vontade. O corpo orgânico pode, portanto, em certo sentido, ser visto como elo intermediário entre a Vontade e o intelecto; embora ele, corpo, propriamente falando, seja apenas a Vontade mesma que se expõe espacialmente na intuição do intelecto. O nascimento e a morte são a contínua renovação da consciência da Vontade, em si mesma sem começo nem fim, que unicamente como que é a substância da existência (todavia, cada renovação desse tipo traz consigo uma nova possibilidade de negação da Vontade de vida). A consciência é a vida do sujeito do conhecimento, ou do cérebro, e a morte é o seu fim. Por conseguinte, a consciência é finita, sempre nova, começando a cada vez. Só a *Vontade* permanece e também só a ela concerne a permanência, pois ela é a Vontade de vida. Ao sujeito que conhece, por si mesmo, nada disso concerne. No Eu, entretanto, ambos estão unidos. — Em todo ser animal a Vontade adquiriu um intelecto, que é a luz, com a qual ela persegue os seus fins. — Dito de passagem, o temor da morte pode depender em parte do fato de que a vontade individual se separa a contragosto do seu intelecto, que lhe coube pelo curso natural das coisas, do seu condutor e guardião, sem o qual ela se sabe sem ajuda e cega.

Com esta exposição concorda, por fim, também aquela experiência moral cotidiana, que nos ensina que só a vontade é real e que, ao contrário, os objetos dela, enquanto condicionados pelo conhecimento, são apenas fenômenos, espuma e vapor, igual ao vinho que Mefistófeles serve na cave de Auerbach: também nós, depois de cada gozo sensível, dizemos: “Pareceu-me como que se bebia vinho.”

O terror da morte depende, em grande parte, da falsa aparência de que, neste instante, o Eu desaparece e o mundo permanece. Mas é antes o contrário que é verdadeiro: o mundo desaparece, enquanto o núcleo mais íntimo do Eu, o sustentáculo e produtor de cada sujeito, em cuja representação somente o mundo possuía sua existência, permanece. Com o cérebro sucumbe o intelecto e, com este, o mundo objetivo, sua mera representação. Que em outros cérebros, depois como antes, um mundo semelhante paire e viva, é indiferente no que tange ao intelecto que sucumbe. – Se, por conseguinte, a realidade verdadeira não residisse na *Vontade*, e a existência *moral* não fosse aquilo que se estendesse além da morte, então, assim como o intelecto e com ele seu mundo se extinguem, a essência das coisas em geral não seria nada senão uma seqüência sem fim de sonhos breves e sombrios, sem concatenação alguma. Pois a permanência da natureza destituída de conhecimento consiste apenas na representação temporal da natureza que conhece. Portanto, um espírito do mundo que sonhasse sonhos em geral bastante sombrios e graves, sem fim nem objetivo, seria então tudo o que existe.

É quando um indivíduo sente medo da morte que se tem propriamente o estranho e até mesmo o risível espetáculo: o senhor dos mundos, que preenche tudo com o seu ser, e apenas mediante o qual tudo isso que é, possui a sua existência, se desespera e teme sucumbir e afundar-se no abismo do nada eterno, enquanto, na verdade, tudo está cheio dele, e não há lugar algum no qual ele não esteja, ser algum no qual ele não viva – pois não é a existência que o sustém, mas ele que sustém a existência. No entanto, é ele quem se desespera no indivíduo que sofre com o medo da morte, já que ele fica à mercê da ilusão produzida pelo *principium individuationis*, de que a sua existência esteja limitada à do ser que agora morre. Esta ilusão pertence ao grave sonho, no qual ele caiu como Vontade de vida. Mas se poderia dizer àquele que morre: “Tu cessas de ser algo, que terias feito melhor, nunca ter sido.”

Enquanto não intervém alguma negação da Vontade, o que a morte deixa de nós é o germe e o núcleo de uma existência totalmente outra, na qual se reencontra um novo indivíduo, tão fresco e originário, que ele medita maravilhado sobre si mesmo. Daí a tendência sonhadora e exaltada dos jovens nobres, no tempo em que esta consciência fresca se desenvolveu por completo. O que o sono é para o indivíduo, isso é a morte para a Vontade como coisa-em-si. Ela não resistiria a continuar por toda uma infinitude o mesmo laborar e sofrer, sem ganho verdadeiro, caso lhe restassem recordação e individualidade. Ela os des-

carta – isso é o Lete – e, refrescada pelo sono da morte e munida de um outro intelecto, ressurge como um novo ser: “a novas margens atrai um novo dia!”.

Como Vontade de vida que se afirma, o homem tem a raiz de sua existência na espécie. Pelo que então a morte é o perder de uma individualidade e o obter de uma outra, por conseguinte uma mudança de individualidade sob a condução exclusiva de sua própria vontade. Pois apenas nesta reside a força eterna, que pôde produzir a sua existência juntamente com o seu Eu, mas que, devido à sua constituição, não pode mantê-lo. Pois a morte é o *démenti* [desmentido], que a essência (*essentia*) de cada um recebe na sua pretensão à existência (*existentia*), é o evidenciar-se de uma contradição que se encontra em cada existência individual:

pois tudo o que nasce
É justo que pereça.

Todavia a esta mesma força, portanto à Vontade, está à disposição um número infinito de tais existências, com seus Eus, que no entanto também serão igualmente nulos e perecíveis. E como cada Eu possui sua consciência separada, então, no que lhe diz respeito, aquele número infinito de existências não é diverso de nem uma única sequer. – A partir deste ponto de vista não me parece casual que *aevum*, *αἰών*, signifique, ao mesmo tempo, a duração da vida individual e o tempo sem fim. Daqui se pode entrever, embora vagamente, que em si e no fundo ambos

são a mesma coisa; pelo que de fato não haveria nenhuma diferença, se eu existisse só durante minha vida, ou por um tempo infinito.

É certo que não podemos levar a cabo a representação de tudo o que foi dito acima sem conceitos de tempo: estes, no entanto, deveriam ser excluídos quando se trata da coisa-em-si. Mas pertence aos limites insuperáveis de nosso intelecto que ele não possa liberar-se no todo dessa forma primeira e mais imediata de todas as suas representações, para então operar sem ela. Daí decerto sermos conduzidos aqui a uma espécie de metempsicose, embora com a diferença significativa de que essa não concerne à inteira *ψυχή* [psique], vale dizer, ao ser *que conhece*, mas apenas à *Vontade*. Com isso muitos absurdos que acompanham a doutrina da metempsicose são descartados, e, ainda, com a consciência de que a forma do tempo entra em cena aqui apenas como acomodação inevitável à limitação de nosso intelecto. Se, ademais, recorreremos à ajuda do fato já exposto, de que o caráter, isto é, a vontade, é herdado do pai e o intelecto, ao contrário, da mãe, então, entra na concatenação de nossa concepção que a vontade do homem, em si individual, se separa na morte do intelecto, recebido da mãe, quando da procriação, e agora, em conformidade com a sua índole modificada sob o guia do curso do mundo, necessariamente em harmonia com ela, mediante uma nova procriação, recebe um novo intelecto, com o qual seria um novo ser, que não teria nenhuma recordação de uma existência anterior, pois o intelecto, único a possuir a capacidade

de memória, é a parte mortal, ou a forma; a vontade, entretanto, é a parte eterna, a substância. De acordo com isso, a palavra palingenesia é mais exata do que metempsicose para designar essa doutrina. Esses contínuos renascimentos constituiriam então a sucessão dos sonhos de vida de uma Vontade em si indestrutível, até que ela, instruída e melhorada mediante tantos e tão diversos conhecimentos sucessivos, sempre em novas formas, se suprimisse a si mesma.

Com esta concepção se acorda também a autêntica e, por assim dizer, esotérica doutrina do budismo, como tomamos conhecimento por meio das mais novas investigações, na medida em que essa doutrina não ensina a metempsicose, mas uma particular palingenesia, assentada numa base moral, a qual ela expõe e desenvolve com grande sentido de profundidade, como se pode ver na interessantíssima e notável exposição do assunto no *Manual of Buddhism* de Spence Hardy, pp. 394-6 (para comparar-se com pp. 429 e 445 do mesmo livro), cuja confirmação se encontra em *Prabodh Chandro Daya* de Taylor, Londres, 1812, p. 35; igualmente em *Burmese Empire* de Sangermano, p. 6; bem como em *Asiat. Researches*, vol. 6, p. 179, e vol. 9, p. 256. Também o bastante útil compêndio alemão do budismo, de Köppen, fornece o correto sobre esse ponto. Para a grande massa dos budistas, todavia, essa doutrina é demasiado sutil. Daí, como sucedâneo compreensível, é pregada a metempsicose.

De resto, não se pode deixar de ter em conta que até mesmo razões empíricas falam em favor de uma palingenesia desse tipo. De fato, há uma relação en-

tre o nascimento dos novos seres e a morte dos defuntos. Ela se mostra na grande fecundidade do gênero humano, que se origina em consequência de epidemias devastadoras. Quando, no século XIV, a peste negra despovoou a maior parte do mundo antigo, sucedeu-se uma fecundidade extraordinária do gênero humano, e o nascimento de gêmeos foi freqüente: muito estranha foi nesta ocasião a circunstância de que nenhuma criança nascida nesse tempo recebeu a dentição completa; a natureza, portanto, que se fatigava, era econômica no particular. Isso o narra F. Schnurrer, *Crônicas da peste*, 1825. Também Casper, em *A provável duração da vida humana*, 1835, confirma o princípio de que o número de nascimentos, que vai sempre de par com a mortalidade, tem uma influência das mais decisivas sobre a duração de vida e a mortalidade numa dada população, de modo que os casos de morte e nascimentos, sempre, e em todos os lugares, aumentam e diminuem na mesma proporção, o que ele deixa fora de dúvida mediante inúmeras provas recolhidas em muitos países e suas diversas províncias. E, todavia, não é possível estabelecer-se um nexos causal físico entre minha morte anterior e a fecundidade de um matrimônio alheio, ou vice-versa. Aqui, portanto, aparece inegavelmente e de maneira estupenda o metafísico como fundamento imediato de explicação daquilo que é físico. — Cada novo ser nascido entra em cena fresco e lépido na nova existência e a frui como um presente, embora não haja e não possa haver nisto nada de dado. Sua fresca existência é paga com a velhice e a morte de

um defunto que sucumbiu, mas que continha o germe indestrutível, do qual nasceu esse novo ser: ambos são *um* único ser. Demonstrar a ponte entre os dois seria com certeza a solução de um grande enigma.

A grande verdade aqui expressa não era inteiramente desconhecida, se bem que não se pôde reportá-la ao seu sentido exato e correto, o que só é possível mediante a doutrina do primado e da essência metafísica da Vontade, assim como da natureza secundária, meramente orgânica do intelecto. De fato, encontramos a doutrina da metempsicose, que provém dos tempos mais antigos e mais nobres do gênero humano, sempre espalhada sobre a Terra, como a crença da grande maioria do gênero humano, e mesmo como doutrina de todas as religiões, com exceção da judaica e das duas religiões desta derivadas. Entretanto, a encontramos no budismo do modo o mais sutil e o mais próximo da verdade, como já dito. Enquanto os cristãos se consolam com o rever-se num outro mundo, no qual a gente se reencontra e de súbito se reconhece como uma pessoa completa, naquelas outras religiões o rever-se já está agora em processo, mas incógnito. Ou seja, no círculo de nascimentos e na força da metempsicose, ou palingenesia, as pessoas, que agora estão em contato ou relação íntima conosco também na próxima geração nascerão, ao mesmo tempo, conosco, e terão relações e disposições, se não as mesmas, ao menos análogas diante de nós, sejam estas amigáveis ou hostis. (Veja-se por exemplo o *Manual of Buddhism* de Spence Hardy, p. 162.) O reconhecimento se limita, é certo, a

um pressentimento obscuro, a uma reminiscência que não pode ser trazida à clara consciência e que acena para uma distância infinita – com exceção todavia do Buda mesmo, que tem o privilégio de conhecer com clareza os nascimentos anteriores, tanto os seus como os dos outros – tal como isso é descrito em *Jatakas*. Mas, de fato, se se concebem de modo puramente objetivo em momentos favoráveis as ocupações dos homens na realidade, então se impõe a convicção intuitiva de que não apenas, segundo as idéias (platônicas), sempre o mesmo é e permanece, mas também a geração atual, segundo seu verdadeiro núcleo, é em substância idêntica a cada uma que a precedeu. Pergunte-se apenas em que consiste este núcleo e a resposta, que a minha doutrina fornece, é conhecida. A dita convicção intuitiva pode ser pensada como provinda de que o tempo e o espaço, estas lentes de multiplicação, sofrem uma intermitência momentânea de sua atividade. – Em relação à universalidade da crença na metempsicose diz Obry com razão no seu excelente livro *Du Nirvana Indien*, p. 13: *Cette vieille croyance a fait le tour du monde, et était tellement répandue dans la haute antiquité, qu'un docte Anglican l'avait jugée sans père, sans mère, et sans généalogie* [Esta velha crença fez a volta ao mundo, e estava de tal modo expandida na alta antiguidade, que um douto anglicano a julgou sem pai, sem mãe, e sem genealogia] (Ths. Burnet, dans Beausobre, *Hist. du Manichéisme*, II, p. 391). Já ensinada nos Vedas, como em todos os livros sagrados da Índia, a metempsicose é, como se sabe, o núcleo do bramanismo e do

budismo, e reina até hoje em toda a Ásia não islamiçada, portanto em mais da metade de todo o gênero humano, como a mais firme convicção e com influência prática inacreditavelmente forte. Ela foi também a crença dos egípcios (Herod., II, 123), dos quais Orfeu, Pitágoras e Platão a adotaram com entusiasmo, mas, sobretudo, os pitagóricos a mantiveram de maneira firme. Que ela tenha sido ensinada nos mistérios dos gregos resulta de maneira inegável do nono livro das leis de Platão (pp. 38 e 42, ed. Bip.). Nemesius (*De nat. hom.*, c. 2) diz até mesmo: κοινὴ μὲν οὖν πάντες Ἕλληνες, οἱ τὴν ψυχὴν ἀθάνατον ἀποφηνόμενοι, τὴν μετενσώματῶσιν δογματίζουσι (*Communiter igitur omnes Graeci, qui animam immortalem statuerunt, eam de uno corpore in aliud transferri censuerunt*) [É comum a todos os gregos, que explicavam a alma como imortal, a crença na transmigração de um corpo para outro]. Inclusive a Edda, em especial na Voluspa, ensina a metempsicose. Ela era igualmente o fundamento das religiões dos druidas (César, *De bello gall.*, VI – A. Pictet, *Le mystère des Bardes de l'île de Bretagne*, 1856). Há até uma seita maometana no Hindustão, os bohrahs, dos quais Colebrooke fala com pormenores em *Asiat. res.*, vol. 7, pp. 336 ss., que acredita na metempsicose e, em consequência, abstém-se de comer qualquer carne. Mesmo entre os americanos e povos negros, e até mesmo entre os australianos, encontram-se traços dela, como resulta de uma descrição exata, dada no jornal inglês *The Times*, de 29 de janeiro de 1841, da execução de dois selvagens australianos condenados por incêndio e assassinato. Lá é dito: “O

mais jovem deles foi ao encontro de seu destino com ânimo firme e resoluto, o qual, como aparentou, objetivava a vingança: pois da única expressão inteligível, da qual ele se serviu, resultava que ele de novo ressurgiria como ‘homem branco’, e isso lhe dava a sua resolução.” Num livro de Ungewitter, *O continente australiano*, 1853, conta-se que os papuas na Nova Holanda consideravam os brancos como parentes retornados ao mundo. – Por tudo isso, apresenta-se a crença na metempsicose como a convicção natural do homem, desde que ele medite sem preconceitos. Seria de fato isso, e não o que Kant falsamente afirma de suas três pretensas idéias da razão, um filosofema natural da razão humana, derivado das formas próprias desta; e onde ele não for encontrado, é porque foi reprimido por outras doutrinas religiosas positivas. Eu observei que todos os que o ouvem pela primeira vez, entendem-no de imediato. Veja-se apenas com quanta seriedade Lessing fala dele nos últimos sete parágrafos de sua *Educação do gênero humano*. Também Lichtenberg diz na sua caracterização própria: “Não posso me libertar do pensamento de que eu já morrera, antes de ter nascido.” O próprio Hume, tão extremadamente empirista, diz no seu tratado cético sobre a imortalidade, p. 23: *The metempsychosis is therefore the only system of this kind that philosophy can hearken to**. O

.....
* [A metempsicose é portanto o único sistema desse tipo que a filosofia pode ouvir.] Esse tratado póstumo encontra-se nos *Essays on Suicide and the Immortality of the Soul, by the Late Dav. Hume*, Basil, 1799, sold by James Decker. Graças a essa edição, aquelas duas obras de

que se opõe a essa crença, difundida por todo o gênero humano, e evidente para os sábios, assim como para os povos, é o judaísmo com as duas religiões que dele derivam, na medida em que ensinam a criação do homem a partir do nada, a que tem a difícil tarefa de conectar a crença de uma duração sem fim *a part post*. Se é certo que, a ferro e fogo, essas religiões conseguiram reprimir na Europa e numa parte da Ásia aquela crença originária e consoladora da humanidade, ainda resta saber por quanto tempo. Como todavia isso foi difícil, mostra-o a história antiga da igreja: a maior parte dos heréticos, como por exemplo simonistas, basilidianos, valentinianos, marcionitas, gnósticos e maniqueus, admitiam aquela crença originária. Os próprios judeus chegaram em parte a ela, como Tertuliano e Justino (em seus diálogos) nos relatam. No Talmud é contado que a alma de Abel passou para o corpo de Seth e depois para o de Moisés. Até mesmo a passagem da Bíblia, em Mateus 16, 13-14, só adquire um sentido razoável se se a entende sob a pressuposição do dogma da metempsicose. Lucas, que certamente também a tem (9, 18-20), acrescenta *ὅτι προφήτης τις τῶν ἀρχαίων ἀνέστη* [que um dos antigos profetas ressuscitou]; imputa portanto aos judeus

.....
um dos maiores pensadores e escritores da Inglaterra puderam ser salvas do desaparecimento, depois que elas, no seu próprio país, em consequência da estúpida e desprezível beatice que lá reinava, e mediante a influência de uma potente e impertinente ação de padrecos, foram suprimidas, para vergonha perene da Inglaterra. Essas obras são investigações serenas e friamente racionais sobre os dois temas mencionados.

a pressuposição de que um tal antigo profeta possa ter ressuscitado em carne e osso, o que, como eles sabem, seria um absurdo palpável, visto que ele já estava no túmulo de 600 a 700 anos, por conseguinte havia muito tempo era pó. De resto, no cristianismo, no lugar da transmigração das almas e da expiação por meio desta de todos os pecados cometidos numa vida anterior, entra em cena a doutrina do pecado original, isto é, da expiação pelo pecado de um outro indivíduo. Ambas as doutrinas identificam, e por certo com tendência moral, o homem existente com um outro que existiu anteriormente: a transmigração das almas diretamente, o pecado original indiretamente.

A morte é a grande correção que a Vontade de vida, e o egoísmo essencial a ela, recebem do curso da natureza e que pode ser concebida como uma punição para nossa existência*. É o desatar doloroso do nó, que a procriação amarrou com volúpia e é a destruição violenta, proveniente de fora, do erro fundamental de nosso ser: a grande desilusão. No fundo somos algo que não devia ser e, por isso, deixamos de ser. – O egoísmo consiste em verdade no fato de que o homem limita toda a realidade à sua pessoa, pois presume existir apenas nesta, não nos outros. A morte o ensina algo de melhor, ao suprimir essa pessoa, de modo que a essência do homem, que é a sua vontade, doravante viverá apenas nos outros indivíduos,

.....
* A morte diz: tu és o produto de um ato, que não deveria ter sido: por isso, para anulá-lo, tens de morrer.

enquanto o seu intelecto, que pertencia apenas ao fenômeno, ou seja, ao mundo como representação, e era só a forma do mundo exterior, subsiste justamente no ser-representação, isto é, no *ser objetivo* das coisas enquanto *tal*, portanto também só na existência do até então mundo exterior. Todo o seu Eu vive portanto desde então apenas naquilo que ele até agora considerava como Não-Eu, já que cessa a diferença entre exterior e interior. Recordemos aqui que o homem melhor é aquele que faz a menor diferença entre si e os outros e não os considera como Não-Eu absoluto, enquanto para o homem mau essa diferença é grande e mesmo absoluta – como o demonstrei no “Escrito Premiado sobre o Fundamento da Moral”. A essa diferença corresponde, em conformidade com o exposto acima, o grau segundo o qual a morte pode ser vista como a aniquilação do homem. – Mas se partirmos do princípio de que a diferença entre o exterior a mim e o em-mim, enquanto espacial, reside apenas no fenômeno, não na coisa-em-si, e que, portanto, não é em absoluto real, então veremos na perda da própria individualidade apenas a perda de um fenômeno, portanto apenas uma perda aparente. Por mais realidade que tenha aquela diferença na consciência empírica, ainda assim, do ponto de vista metafísico, as sentenças: “Eu sucumbo, mas o mundo perdura” e “O mundo sucumbe, mas eu perduro” no fundo não são propriamente diversas.

Acima de tudo, entretanto, a morte é a grande oportunidade de não ser mais Eu. O que é bom para aquele que a utiliza. Durante a vida, a vontade do ho-

mem é sem liberdade: sobre a base de seu caráter imutável o seu agir se dá com necessidade, ao longo da cadeia dos motivos. Ora, cada um traz em sua memória muita coisa que fez, e sobre o quê não está contente consigo mesmo. Se vivesse sempre, em virtude da imutabilidade do caráter, agiria sempre da mesma maneira. Por isso, tem de cessar de ser o que é, para poder, a partir do germe do seu ser, ressurgir como um novo e outro ser. Assim a morte rompe quaisquer vínculos, tornando a vontade de novo livre: pois a liberdade reside no *Esse* [ser], não no *Operari* [agir]: *Fin-ditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescunt* [cindido será o nó do coração, resolvidas serão todas as dúvidas, e suas obras se esvanecerão], é um muito famoso dito dos Vedas, que todos os vedantas repetem com frequência*. O morrer é o momento de libertação da unilateralidade de uma individualidade que não constitui o núcleo mais íntimo de nosso ser, mas antes tem de ser pensada como um tipo de aberração dela: a verdadeira, originária liberdade aparece de novo nesse momento que, em sentido já indicado, pode ser considerado como uma *restitutio in integrum* [restituição ao estado anterior]. A paz e a calma na face da maior parte dos mortos parece provir daí. Serena e tranqüila é, via de regra, a morte de todo homem bom: mas o morrer voluntariamente, morrer de bom grado, é prerrogativa do

.....
* *Sancara, s. de theologumenis vedanticorum*, ed. F. H. H. Windschmann, p. 37; *Oupnekhat*, vol. I, pp. 387 e 78; *Colebrooke's Miscellaneous Essays*, vol. I, p. 363.

resignado, daquele que renuncia e nega a Vontade de vida. Pois ele só quer morrer *efetivamente*, e não apenas em *aparência*, e, por conseguinte, não precisa e não exige perduração alguma de sua pessoa. Ele renuncia voluntariamente à existência que conhecemos: o que lhe cabe em vez desta é aos nossos olhos *nada*; porque nossa existência, referida àquela, *nada é*. A crença budista chama a isso de *Nirvana*, ou seja, extinção*.

.....
* A etimologia da palavra Nirvana é dada de maneira diversa. Segundo Colebrooke (*Transact. of the Roy. Asiat. soc.*, v. I, p. 566), ela vem de *va*, *soprar* como o vento, com o prefixo negativo *Nir*, significa portanto calma, mas como adjetivo “extinto”. – Também Obry, *Du Nirvana Indien*, diz na p. 3: *Nirvanam en sanscrit signifie à la lettre extinction, telle que celle d'un feu* [Nirvana em sânscrito significa ao pé da letra extinção, tal como a de um fogo]. – Segundo o *Asiatic Journal*, vol. 24, p. 735, se diz propriamente *Neravana*, de *nera*, sem, e *vana*, vida, e o significado seria *annihilatio* [aniquilação]. – No *Eastern Monachism*, de Spence Hardy, p. 195, Nirvana é derivada de *vana*, desejo pecaminoso, com a negação *nir*. – J. J. Schmidt, na sua tradução da história dos mongóis orientais, p. 307, diz que a palavra sânscrita *Nirvana* é traduzida na língua mongólica mediante uma frase que significa: “separado da penúria”, – “subtraído à penúria”. Segundo as preleções do mesmo estudioso, na Academia de Petersburgo, *Nirvana* é o oposto de *Sansara*, que é o mundo dos contínuos renascimentos, do desejo e da cobiça, da ilusão dos sentidos e das formas mutantes, do nascer, do envelhecer, do adoentar-se e morrer. – Na língua birmane a palavra Nirvana, segundo analogia com as outras palavras sânscritas, é transformada em *Nieban* e é traduzida por “total desaparecimento”. Veja-se *Sangermano's Description of the Burmese Empire*, trad. por Tandy, Roma, 1833, § 27. Na primeira edição de 1819, eu também escrevi *Nieban*, porque naquela altura nós conhecíamos o budismo apenas a partir de notícias dos birmanes.